上海三联书店

施米特与政治法学

CARL SCHMITT AND POLITICAL LAW

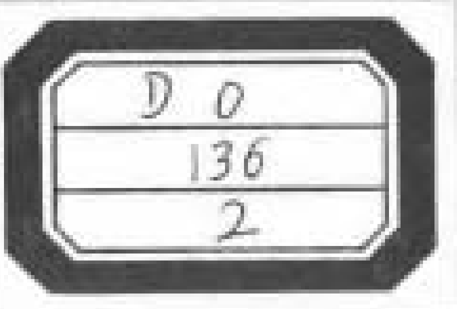
刘小枫 选编

CARL SCHMITT AND POLITICAL LAW





CARL SCHMITT AND POLIT



施米特与政治法学

● 刘小枫 选编



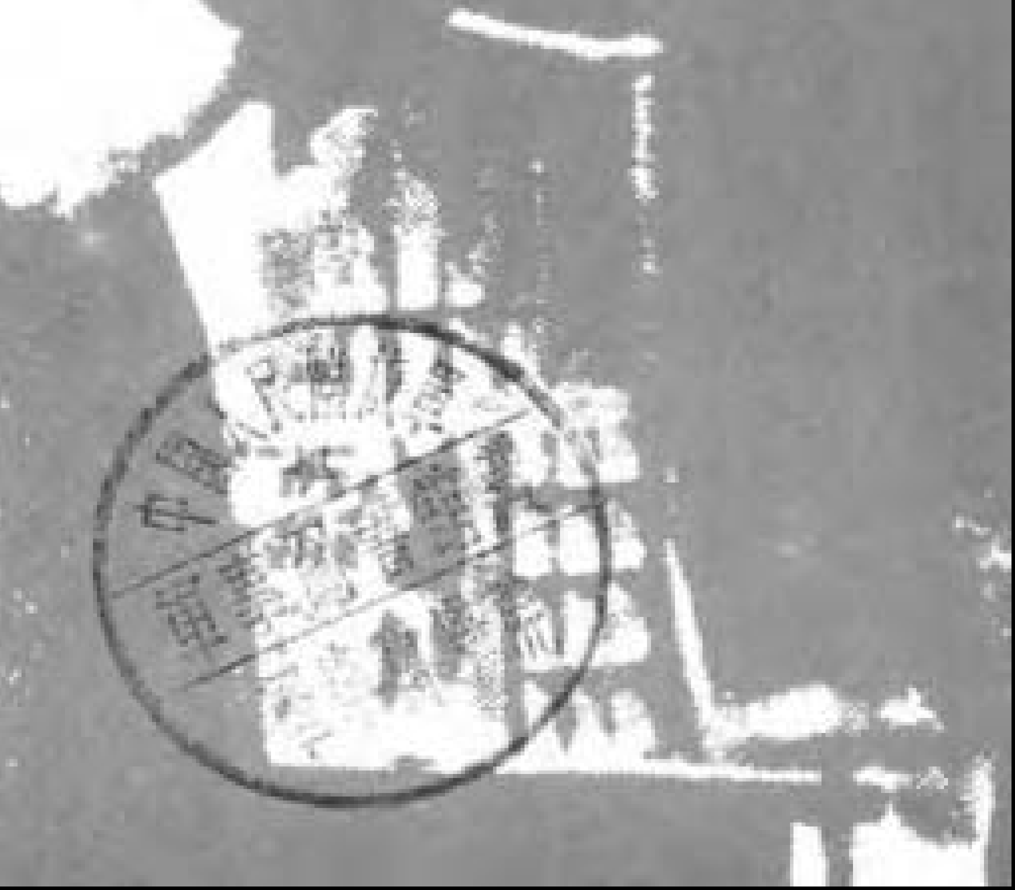
ISBN 7-5426-1652-8



定价：28.00元

施米特与政治法学

● 刘小枫 选编



图书在版编目(CIP)数据

施米特与政治法学 / 刘小枫选编. —上海：上海三联书店，2002.
ISBN 7-5426-1652-8

Ⅰ.施... Ⅱ.刘... Ⅲ.政治学；法学 - 文集
Ⅳ. D0 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 000617 号

施米特与政治法学

编　　者 / 刘小枫

责任编辑 / 倪为国　邱　红
装帧设计 / 范峤青
责任制作 / 钱震华
责任校对 / 王有钧

出版发行 / 上海三联书店
(200235) 中国上海市钦州南路 81 号
http://www.sanlianc.com
E - mail: sanlianc @ online.sh.cn
印　　刷 / 上海市印刷十厂

版　　次 / 2002 年 1 月第 1 版
印　　次 / 2002 年 1 月第 1 次印刷
开　　本 / 890 × 1240　1/32
字　　数 / 280 千字
印　　张 / 14
印　　数 / 1 - 4 100

ISBN 7 - 5426 - 1652 - 8
D·61　定价 28.00 元

编者前言

冷战时代的硝烟还没有完全消散，新的“主义”论争就从国际冲突变成了国内冲突。近十年来，新自由主义、新保守主义、新左派的思想斗争，在几个主要的思想国家重起烽火。汉语学界一时间仿佛也回到了论战迭起的30年代，北美学界则好像回到了魏玛民国时期的思想混战。

政治哲学的问题意识重新回到半个世纪之前的思想状况，令人兴奋还是沮丧？

欧洲数百年、中国百年来的种种“主义”论争，伴随着大大小小的血腥战争。冷战并非口水战，而是血腥的热战，只不过战场不在苏、美两个超级大国，而在越南、柬埔寨、阿富汗。共产主义与资本主义的口水战和武力竞赛刚刚结束，自由主义与民族主义的口水战和武力竞赛乃至热战就开场了。在和平主义带血丝的沙哑呼喊声中，战争不断向高科技水平升级。人道主义精神变成了这样的关注：导弹是否能准确命中军事目标，以免伤及平民。联合国“维和部队”本身成了一种讽刺：人类之间的血腥冲突仍然需要军事强力来克制。人们开始怀疑和平主义者老生常谈不过是空论，仅有对和平的善良愿望，无异于漠视战争中无辜

个人的横死。

当冷战打得热烈的时刻，德国的宪法学及国际法学家、政治思想家施米特（Carl Schmitt）曾写道：

> 这个时代在抹去战争与和平的区分的同时，又在制造核杀伤武器。在这样一个时代，怎么可能停止反思划分敌友？最大的问题仍然在于限制战争；但是，如果战争在两方面都与敌对性的相对化脱不开干系，限制战争不是玩世不恭的游戏，就是发动一场狗咬狗的战争（dog fight），再不然就是自欺欺人的空谈（《政治的概念》，1963 年版序）。

科索沃之战再次打碎了所谓“正义”战争的道义性质，对“正义”战争的正当性的质疑，不可避免会触及政治的正当性问题。

政治的正当性问题是现代性问题。

自由主义和社会民主主义都是启蒙理性的产物，都要求依据人的自然权利重构国家，尽管这两种“主义”分别依据经验理性和历史理性对自然权利的理解相当不同，保守主义尽管反对启蒙理性，与这两种“主义”的对立仍然是家族类似之争。如今，新左派与新保守主义结盟对抗新自由主义，看起来是新的思想状况，其实很可能是当年两个民国（魏玛民国和中华民国）时期的思想状况的重现。在这样的思想处境中，施米特的政治法学的尖锐性重新突显出来。

自由主义政治哲学和法理学遭到的主要攻击是：政制统治法理基础中的道德价值被抽空了。罗尔斯的政治哲学希望修改旧自由主义立场，声名显赫的德国法哲学家赫费虽然追随罗尔

斯,却以为必须果敢地把道德问题纳入自由主义政治哲学。令人费解的是,既然赫费仍把实证主义和无政府主义当作自己的主要论敌,又如何可能把被凯尔森剔除的自然法偷运回来,以便让自由主义的政治哲学和法理学不至过于道德薄弱?[①]至于像Stephen Holms那样吊儿郎当地描绘施米特、施特劳斯、麦金太尔等对自由主义的批判,自由主义政治哲学补充道德养分的努力更没有指望。如果没有充分认识和清理魏玛民国时期在比今天高得多的水平上展开的论争,当今政治哲学的问题意识可能提高吗?

施米特其人及其命运

施米特1888年出生在德国西部的一个新教小镇的天主教家庭,从小喜好文学艺术,尤其是罗马拉丁传统的语言艺术和思想,在人文中学念书时,对语言和语源学有特别的兴趣。在大学施米特念的是法学,获得法学博士学位后,一边继续研究新康德主义法理学,一边写论瓦格纳的华彩文章。1916年,施米特发表了一部从政治哲学角度论诗人多伯勒的长诗《北极光》的专著,从此开始了自己长达半个世纪的政治思想研究和写作生涯。

1918年至1919年之交,一场共和革命结束了俾斯麦建立的立宪帝制民族国家,自由民主的魏玛民国在动荡的时局中仓促形成。对于一些德国知识人来说,魏玛民国的建立与其说是令

---

① 参赫费,《政治的正义性:法和国家的批判哲学之基础》,庞学诠译,上海译文版1999。

人兴奋的共和革命的结果，不如说是德国战败的民族耻辱的标记。德意志帝国的战败对关怀国家命运的知识人的刺激，犹如甲午战败对中国知识人的刺激。在韦伯眼里，1918－1919年之交的德国革命的真正含义是“大崩溃”。1919年，韦伯发表了著名的〈政治作为志业〉的演讲，为愤怒而又沮丧的德意志精神打了一剂稳定士气的强心针。就在同一年，施米特发表了《政治的浪漫派》(1919)，此书和随后出版的《论专政：从现代主权思想的肇兴至无产者的阶级斗争》(1921)奠定了施米特在法学和政治思想史领域的学术地位。

1922年，施米特受聘为Bonn大学法学教授。在随后的十年里，伴随魏玛民国动荡的政治处境和思想混战，施米特论著迭出，涉及政治哲学—神学、法理学、思想史：《政治的神学》(1922)、《罗马天主教与政治形式》(1923)、《议会民主制的思想史状况》(1923)、《政治的概念》(1927、1932)、《宪法学说》(1928)、《宪法的守护者》(1931)、《合法性与正当性》(1932)，对德国思想界乃至魏玛民国的政局产生了巨大影响，与哲人海德格尔、文人恽格尔(Ernst Juengel)一起成为魏玛民国时期最著名的思想领袖。其间，施米特换了两所大学执教，1933年获得柏林大学的教授职位后，在这所大学一直呆到战后俄军攻人柏林。

施米特不是书斋学者。尤其在魏玛民国后期，施米特卷入了复杂的政治现实。虽然不是任何政党的党员，也不属于任何“翼”，施米特的政治立场属于魏玛宪政主要支柱之一的天主教中央党阵营，与该党高层人士有密切联系。纳粹上台前，施米特甚至成为魏玛民国中央政府中的改革派首领、反纳粹的国防部长施莱歇尔将军的幕僚。纳粹上台前，施米特一直对纳粹党相

当反感,主张民国政府加强总统制,以便对纳粹党采取强硬的遏制措施。

希特勒上台是魏玛宪政议会民主制度软弱的结果。在开头几个月里,希特勒不过是民国总理,纳粹党还没有取代宪政制度施行以党代政的一党专政。从来不问政治的海德格尔在这时突然积极行动起来(据说曾写信给施米特劝其入党),与此不同,极为轻蔑希特勒的施米特对政局前景相当悲观,甚至感到自己因与施莱歇尔将军的关系将大祸临头。没有想到,纳粹党中央高层中的法学家却欣赏施米特的才学,通过施米特的朋友拉他参与整顿国家秩序的法律行动。施米特经过一段时间观望,改变了想法,以为有指望通过强势总理结束一向疲软的内阁制,实现其直接民主与总统专政相结合的宪政改革构想,扭转濒临分裂的民国政局。

施米特卷入民族社会主义的"法律革命"后,得到主管法学界(德国有庞大的法学专业人士)的纳粹党高官重用(参与一些重要法案的制定、被任命为高等教育界法学教授纳粹党员协会主席、出任纳粹控制的《法学报》主编),出入于一些重要政治场合。由于施米特从前众所周知的反纳粹立场,一些大学教授中的纳粹党员不断给党中央写信,告发施米特是"机会主义者"、企图"利用党的力量达到自己的政治目的";已经流亡瑞士的反纳粹人士也在流亡刊物上攻击施米特为变节分子,讥他为纳粹的"桂冠法学家"。处境一下子又变得危险起来,施米特为了保护自己,政治言论日渐纳粹意识形态化,赏识他的纳粹党高官也竭力保他。好景不长,1936年,纳粹党卫军的机构刊物开始点名批判施米特。施米特意识到,这意味着赏识他的纳粹党高官已经无力保护自己,随即退出政坛。

施米特一生在政治上经历了两次大起伏。第一次在1935－1936年间，当时，施米特遭到纳粹党刊攻击，随后受盖世太保监控，施米特一时产生流亡念头。因种种原因，施米特没有流亡，转而潜心著述，陆续发表了《霍布斯国家学说中的利维坦》、《国际法的大空间秩序》、《陆地与海洋》等著述。第二次在1945－1946年间，当时，施米特在柏林被俄军拘押，随后移交美军。联军军管机关将施米特列为纳粹战犯的合作嫌疑者，拘押一年半。经过多次聆讯，纽伦堡国际法庭无罪释放了施米特。开释后，已经年近六旬的施米特没有能够重获教职，返回自己的家乡小镇潜心著述，直到去世。

幽居家乡的最初几年，施米特写了涉及政治、法学、哲学、宗教、文学的思想笔记《从被虏中得救：出自1945－1947的经验》和数十万字的思想日记《语汇：1947－1951年笔记》，完成了二战期间已经动笔的专著《欧洲公法的国际法中大地的法》，思想锐气不减当年。50年代后期，随着政治条件日渐宽松，施米特重新论著迭出：《四论整个欧洲对柯特的解释》、《哈姆雷特或者赫库芭》、《价值的僭政》、《游击队理论》、《政治的神学续篇》等等。

尽管经历过两次大的政治波折，施米特政治思想的影响在德国从来没有消失，即便在实际政治领域也如此。50年代初，德国在美国的监督下订立波恩基本法时，采纳了施米特30年代（纳粹上台前）的宪法学说中的一些重要观点，比如：议会多数或人民主权原则不可更改自由民主宪法中的基本成分；不能给予根本违背宪法中自由民主原则的政党以议会平等、必须对其实行党禁等等。在思想学术领域，德国战后成长起来的法学家、哲学家、社会学家——包括60年代开始有影响的大家，仍与施米

特一起思想。[①] 伽达默尔读到《哈姆雷特或者赫库芭》后，马上写了评论，尽管他似乎没有搞懂施米特的哈姆雷特研究的思想意图；[②] 布鲁门贝格的成名著《近代的正当性》相当程度上是以施米特的"政治的神学"为起点的；[③] 青年哈贝马斯在自己的讲师资格论文中将施米特的论著作为学术权威大量引用。[④] 战后时期，即便存在巨大的意识形态压力，仍然不断有形形色色的知名学者、教授专程到施米特退居的家乡小镇拜访这位高人。他们中间有保守主义的社会理论家格伦(Arnold Gehlen)、战后德国社会学的奠基人，即施米特早年的学生薛尔斯基(Helmut Schelsky)、原子物理学家约丹(Pascual Jordan)、记者兼汉学家史克尔(Joachim Schickel)，乃至身为犹太人的著名政治思想史家陶伯斯(Jacob Taubes)。

施米特在战后的影响并不限于德国。以色列国首任司法部长 Pinhas Rosen 上任后深人研读施米特的《宪法学说》，以此指导立国的法制建设；60 年代初，西班牙的两所大学曾分别邀请施米特作学术报告(《游击队理论》一书的雏形)。1967 年，中国的"文革"正进人武斗阶段，时在法国财政部任高参的黑格尔—马克思主义者科耶夫(Alexandre Kojeve)访问东京后秘访北京，返

---

① 参 Dirk van Laak, *Gesprache in der Sicherheit des Schweigens: Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der fruhen Bundesrepublik*(《沉默的稳妥中的交谈：早期联邦德国政治思想史中的施米特》), Berlin1993。

② 参 Hans-George Gadamer,《诠释学 II：真理与方法——补充和索引》，洪汉鼎、夏镇平译，台北：时报文化版 1995，页 410－412。

③ 参 Hans Blumenberg, *Die Legitimitat der Neuzeit*(《近代的正当性》)，修订增订版 Frankfurt/Main 1983，页 99－113。

④ 参哈贝马斯，《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，上海学林版 1998，页 26、91、158、239－242、278。

回欧洲时途经柏林,应邀在西柏林自由大学作报告。陶伯斯问他作完报告是否直接回巴黎,与施米特一直有书信往来的科耶夫说:“不,我要去 Plettenberg(施米特幽居的家乡小镇),当今德国唯一值得一谈的人在那里。”

施米特的写作生涯长达60余年(第一篇论著发表于1912年,最后一篇文章发表于1976年)。1985年,施米特以96岁高龄逝于慕尼黑,成为欧洲20世纪政治思想史上具有超凡魅力的人物。然而,盖棺却没有定论,反倒引发激烈的争议乃至极端对立的思想情绪,情形与马基雅维利、卢梭的思想引发的思想冲突和解释歧义不相上下。冷战之后,伴随社群主义和新左派对自由主义的大批判,施米特在北美学界也摇身变为新左派和新右派都看重的“20世纪最重要的政治思想家”,施米特本人也成了20世纪政治思想界的一大事件。虽然主要以公法学家身份闻名学界,有“20世纪的霍布斯”之称,据说施米特还代表了德意志民族精神中的一种重要传统、一类“德意志男人的独特命运”(小松巴特语)。无论赞同还是反对其学说,业内人士承认,施米特乃“德国学界在宪法和公法领域最重要的人”(阿伦特语),其论著“最具学识且最富洞见力”(哈耶克语),“如今甚至开始盖过韦伯的光芒”(《法兰克福汇报》,1997年7月11日)。

施米特主要论著概述

施米特的思想论断尖锐、独特、咄咄逼人,表述方式却经常模棱两可、含糊其辞,著述的涉及面相当广泛,既有精深的专业化公法学论著,有又恣肆汪洋的政治哲学—神学论著,还有从哲学—神学和思想史角度专论音乐、诗歌、戏剧的专著。施米特的

著述擅长史、论结合，深谙古典修辞术，文笔优美、简洁、富有弹性，不时动用深厚的古典修养——尤其是拉丁文化传统，自造典故、炫耀渊博，学术性与先知性、理性分析与神话诗性、理论观察与政治暗示融为一体。施米特的论著看起来易读，没有康德、黑格尔的艰涩或韦伯、哈贝马斯的干枯，其实相当费解。

作为文体家，施米特与马克思不相伯仲，其政治化语言上口好记，容易成为口号供人在政治斗争中引用。比如：Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welsche sich die politischen Mitive und Handlungen zuruckfuhren lassen, ist die Unterschdung von Freund und Feind（促发政治动机和行动的特别的政治区分就是分清敌友）；souveran ist, wer uber den Ausnahmezustand entscheidet（主权就是决断非常状态）；Diktatur ist der Gegensatz zu Diskussion（专政就是没有商量）；Wer Menschheit sagt, will betrugen（哪个讲人性就是欺骗）。

兹将施米特主要论著按初次出版年序简述如下：

Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis（《法律与判断：法律实践问题研究》，1912）是施米特的学位论文，带有新康德主义法学色彩，把法律秩序描绘成动力性的静态系统，随时整合实际政治冲突导致的偏离；司法判断不是主权者意志的奴仆，而是由法律规范训练出来、按规范形式行事的自主的法官。

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen（《国家的价值与个人的意义》Tubingen1914 / Munchen 1969）是施米特早年的法哲学论著，仍然带有新康德主义法学色彩，甚至从书名看来还带有自由主义色彩。

Theodor Daublers "Nordlicht": Drei Studien uber die Elemente-

den Geist und die Aktualitat des Werkes（《多伯勒的长篇叙事诗〈北极光〉：三论其诗作的要素、精神和现实性》，*Munchen* 1916 / *Berlin* 1991）被认为是施米特思想的真正开端，尖锐抨击现代的世俗化道德和政治；施米特十分欣赏长篇叙事诗《北极光》的语言和其中所表达的精神，晚年施米特发表的最后一篇文章（1976）是献给多伯勒的，似乎多伯勒的诗篇是施米特思想的终身伴侣。

Politische Romantik（《政治的浪漫派》，Munchen / Leipzig 1919 初版）乃施米特的成名作，不仅开浪漫主义政治哲学研究之先河（晚近的浪漫主义研究如伯林者尚不及其所达到的思想深度），而且首次提出了其政治决断论的主张。1924 年，施米特对该著作了"许多——尽管并非伤筋动骨——的改动和扩充"、增添了新的研究文献，并称学界的浪漫派研究的新进展（尤其对米勒的政治思想的称颂）并不足以推翻其基本论断。此修订本次年就重印（可见施米特当时在学界已经广受关注），以后重印的各版均据此修订版（Berlin1998 第六版，中译见《施米特文集》卷二，冯克利译，将由上海人民出版社出版）。

Die Diktatur: Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf（《论专政：从现代主权思想的肇兴到无产者的阶级斗争》）以史带论讨论自马基雅维利以来专政学说的历史沿革，区分了近代以来的各种专政类型，旨在揭 2 示魏玛宪法面临的内在困难。本书初版于 1921 年，以后多次再版。施米特分别为 1928 年 Munchen/Leipzig 第二版、1964 年第三版和 1978 年第四版写过序言。研究者引用 1928 年第二版居多，该版除了有些"无关紧要的改动"外，有较长的序言（1964 年第三版和 1978 年第四版的序言仅是再版说明），并将备

受争议的《依据民国宪法 48 条的民国总统专政》(*Die Diktatur des Reichspresidenten n. Art. 48 d. Reichsverfassung*)一文收作附录。以后的重印均依据 1928 年版,但此版有不少误植字,1994 年,柏林的 Duncker & Humblot 出版社重新排版,出了校刊本(中译见《施米特文集》卷三,张国刚译,将由上海人民出版社出版)。

Politische Theologie – vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat (《政治的神学:主权学说四论》,Munchen / Leipzig1922 初版),是施米特在魏玛民国早期第一部影响广泛的论著,本雅明读后曾经激动地写信给施米特,称要用自己的美学理论为其"政治的神学"作论证。书名虽然带有"神学"二字,实际并非神学论著,而是法理学论著,带有很强的论战性(矛头主要指向实证法学代表人物凯尔森的规范法制论和无政府主义者巴枯宁的国家消亡论),在论战中阐发了著名的"主权决断论"。

但该书并非与神学没有一点关系。在论述过程中,施米特把论题引向了 19 世纪的天主教政治思想家抵制 1848 年革命时提出的理论,书名用"政治的神学"表示作者打算坚持这一反对现代革命的思想。1933 年底,施米特对该书作了少许修订,"涉及与自由主义规范论及其法治国家学说的论争,只字未动,几处删节只涉及某些无关紧要的段落"。以后各版均据此修订本,最近的重印是 Berlin1993(中译见:《施米特文集》卷一,刘宗坤译,将由上海人民出版社出版)。

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus(《当今议会制的思想史状况》, Munchen / Leipzig1923, Berlin1996,中译见《施米特文集》卷二,冯克利译)是施米特批评自由主义议会民主政制的名作,深入讨论了议会民主制的法理学和政治学困难。议会民主制的思想原则是"公共辩论"和"公开性",反对近

代绝对主义国家的"国家秘术"论(马基雅维利),希望通过公共辩论和公开性寻求不同政治立场之间的"平衡"或"妥协"。在施米特看来,随着现代大众民主的发展,议会民主制的思想原则已经失去可信性;就当时美国的民主来看,所谓"公共辩论"是虚假的,大资本的利益集团实际上支配了重大的政治决策,强调公开性的民主政治成了新的秘密政治;一旦各种利益的政治力量无法达成"平衡"或"妥协",议会民主制必然陷入危机。由此可以理解,为什么当今的新左派尤其看重此书。

Romischer Katholozismus und Politische Form(《罗马天主教与政治形式》,Jakob Hegner / Hellerau1923 初版,Theatiner / 1925 二版,Ernst Klett / Stuttgart1984),在批判议会民主制的背景下阐发罗马天主教的政治代表制性质,攻击各种现代的"主义"学说为"经济思维"。该文是施米特论著中最早被译成英文的小册子[*The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*(trans. E. M. Codd Londeon: Sheed & Ward, 1931)],1988 年这个英译本经过修订再版,更名为 *The Idea of Representation*(Washington, dc. 1988),但仍然被认为不牢靠,新译本书名采用直译 *Roman Catholicism and Political Form*(trans. G. L. Ulmen Westport, CT: Greenwood Press1996;中译见《施米特文集》卷一,刘锋译)。

Der Begriff des Politischen(《政治的概念》),是施米特最重要的政治哲学论著,提出了"政治就是划分敌友"的著名论断,政治思想史学界公认该书为 20 世纪政治哲学的经典文献。

该书版本相当复杂。1927 年,施米特应邀在柏林政治学院作了题为"政治的概念"的讲演,讲稿经扩充随后刊于〈社会科学与社会政策文库〉卷 58(1927);1928 年未作改动重刊于题为

Probleme der Demokratie(民主问题)的"政治学"丛刊卷 5(Berlin – Grundwald); 1932 年,施米特修订、扩充,出版了单行本(Munchen/Leipzig),修正了原版中对自由主义政治论的迁就立场,附有一篇批判政治中立化的重要论文〈中立化和非政治化时代〉(共 82 页)。一年后,施米特再作修订,出版单行本(Hamburg1933 版),取消了 1932 年版的附文。这个修订本表面看来贴近纳粹意识形态,其实是受到施特劳斯 1932 年写的一篇批评性书评的影响,力图推进对自由主义思想的批判。1963 年,施米特重印了 1932 年修订版(而非 1933 年修订版),撰写了新序并附加三篇短小的"增补附论",重新收入 1933 年版取消了的〈中立化和非政治化时代〉一文。除非涉及具体细节,研究者通常引用 1932 年版(两个英译本均依据此版)或 1963 年的重印本(中译见《施米特文集》卷一,刘宗坤、吴增定等译)。

Verfassungslehre (《宪法学说》, Munchen / Leipzig1928 / Berlin1993,中译见《施米特文集》卷四,刘锋译,将由上海人民出版社出版)是施米特最具学术分量、篇幅也最大的宪法学论著,以解释性研究魏玛宪法为基调,深入讨论了民主宪法这一现代国家立身之本的各种基本问题,被学界公认为宪法学史上的重要论著。本书相当清楚地表明,施米特的宪法学说根本上是要维护、巩固,而非推翻自由民主的魏玛宪法。

Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (〈中立化和非政治化时代〉)乃施米特的历史哲学批判纲要,不仅施米特本人十分看重,也是研究者经常涉及的基本文本。1929 年,施米特在巴塞罗纳作了题为 *Die europaische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung*(〈中立化中间阶段中的欧洲文化〉)的报告,同年在〈欧洲评论〉上发表,1932 年经修订后改为现题收入

《政治的概念》的 1932 年版(中译见《施米特文集》卷一,刘宗坤译)。此文通过分析近代以来在欧洲占主导地位的思想类型的历史嬗变,对现代的技术理性及其政治原则提出了尖锐批判,可以与海德格尔在该文刊行近十年后发表的〈世界图景的时代〉一文对勘。

Der Hüter der Verfassung(《宪法的守护者》, Leipzig1931 / Berlin 1985)篇幅不大,但在当时引起法理学和政治学界相当大的争议。在施米特看来,自由民主的魏玛宪政经过十年的困顿,已经面临被颠覆的危险。魏玛宪政的主流法学家们拒绝关心"宪法的朋友和敌人"这一问题,无异于为宪法的敌人,即根本否定民主宪法的政治实质的政党利用宪法赋予的合法性推翻宪法打开方便之门。施米特主张,自由民主的宪法不可能"价值中立",魏玛宪政必须通过加强总统制的权限来守护自身的政治实质(自由民主),对自由民主的敌人施行专政。在魏玛宪法的框架内,能够守护宪法的,不是规范的合法性系统,只能是人民选出的总统。

Legalität und Legitimität(《合法性与正当性》, Munchen & Leibzig1932 / Berlin1993,中译见《施米特文集》卷一,李秋零译)是《宪法的守护者》的理论深化,如今已成为 20 世纪宪法学的经典文献。时值 1932 年,对于魏玛宪政濒临自杀的处境,施米特几乎感到"绝望",写作此书在他看来是挽救魏玛宪政的"绝望尝试",明确主张对反自由民主宪法的政党实行党禁。问题的要害仍然是:在民主宪政中,人民主权原则是否拥有不受限制的修宪权。如果人民主权(制宪权)衍生出来的修宪权不受限制,声称代表"人民"的政党就可能通过合法性的宪法大门执政后,转身关闭合法性的大门。这篇论著有两个版本,一是自 1932 年以来多次重

印的单行本,另一个版本是 1958 年收入《宪法法文集》的文本,加写了"重印附言"(单行本中无)。在"附言"中,施米特回顾说,这篇论著在纳粹上台前警告,如果给那些反对魏玛宪法的政党以议会民主的平等机会无异于民主宪政的自杀,现在看来是挽救魏玛宪政的"最后机会"。可惜,施米特的"呼救在当时无人理睬",反而受到自由民主派法学家的口诛笔伐。言下之意,如果当初听从他的警告,对纳粹党施行党禁,哪会有后来的民族灾难。

Staat, Bewegung, Volk – Die Dreigliederung der politischen Einheit (《国家、运动、人民:政治统一体的三个肢体》, Hamburg1933),是施米特在纳粹上台后出版的第一部论著,通常被认为是施米特投靠纳粹政治的明证,实际上,施米特企图借纳粹意识形态论述自己在魏玛时期一直主张的观点。

Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches-Der Sieg des Bürgers über den Soldaten(《国家架构与第二帝国的崩溃:市民战胜士兵》,Hamburg1934),是施米特在纳粹上台后出版的第二部论著,性质与前一本书相同,想借新的政治现实实现其政治构想。

Uber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denken(《法学思想的三种类型》,Hamburg1934 / Berlin 1993),是施米特在纳粹上台后出版的第二部论著,虽然纳粹意识形态的痕迹日渐明显,施米特的主要论敌仍然是实证主义法学。

Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes – Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (《霍布斯国家学说中的利维坦:一个政治符号的意义及其失败》, Hamburg1938, Ernst Klett / Stuttgart1982;中译本将由上海三联书店出版,阮殷之译),是施米特被逐出纳粹党控制的法学界后写的第一部学术论著,论题回到了 20 年代至 30 年代初思考的政治哲学—神学问题,全书充

满曲笔，不仅是霍布斯研究史上的一个里程碑，亦是施米特政治哲学的重要论著。1982 年，Gunter Maschke 重新编辑，收入了施米特 1965 年在 *Staat*（国家）学刊上发表的一篇书评，分别评论了英国的政治思想史学者 F.G.Hood、新教神学家（巴特的学生）Dietrich Braun 和天主教教会法学家 Hans Barion 的霍布斯研究（值得注意的是，施米特没有评论施特劳斯的霍布斯研究）；Gunter Maschke 写了长篇编者后记。Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles：1923 bis 1939（《1923 - 1939 年间与魏玛、日内瓦、凡尔赛斗争中的立场和概念》，Hamburg1940/ Berlin 1994；是施米特生前自编的仅有两部文集之一，辑录了 1923 年至 1939 年间的一些重要论文和给报刊写的时论、书评，其中包括支持纳粹政权的法律革命的文章（如臭名昭著的〈领袖守护法律〉一文），因此，施米特生前没有重印这部文集。

Volkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot fur raumfremde Machte（《禁止外部空间权力干涉的国际法大空间秩序》，Hamburg1941 / Berlin 1991）是施米特在二战爆发后对国际法问题的法理学思考，纽伦堡法庭曾经以此为证据怀疑施米特参与为纳粹政权的“大空间”理论造势，施米特在聆讯时对此断然否认。

Land und Meer：Eine weltgeschichtliche Betrachtung（《陆地与海洋：世界史的观察》，Leipzig1942，Ernst Klett / Stuttgart1984）以给女儿讲故事的叙述方式，从法理学角度论述欧洲近代政治格局的嬗变：海洋象征英美海洋国家及其法理传统，陆地象征欧陆国家及其法理传统，近代以来的政治格局的嬗变就是海洋国家力图征服陆地国家的历史。看起来，施米特似乎在为德国反抗英、美、法的世界霸权提供历史哲学的解释，实际上施米特要说

的是,海洋与大陆分别代表两种法理和政治传统,两者之间的差异具有人类学的根源,战争并不能消除这种差异。

Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945 - 1947(《从被虏中得救:1945 - 1947 年的时代经验》,Koln1950),是施米特被国际法庭开释后回到家乡幽居最初两年间写的带杂忆性质的思想笔记。

Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum(《欧洲公法的国际法中大地的法》,Koln1950/ Berlin 1997;中译本见《施米特文集》卷五,吴增定译,将由上海人民出版社出版)是施米特在国际法方面的重要论著,将其在二战期间所思考的海洋与陆地的历史冲突上升为法理学论题,提出"大地的法"这一概念为欧洲的国际法传统辩护。本书与《宪法学说》合璧,形成了施米特完整的公法理论。

Donoso Cortes in gesamteuropaischer Interpretation: Vier Aufsatze(《四论整个欧洲对柯特的解释》,Koln1950)是除霍布斯研究之外的又一思想史论著。柯特是 19 世纪末期著名的西班牙外交官、天主教保守主义政治哲学的代表,对施米特一生的思想影响甚大。在早年的政治哲学—神学论著中,施米特一再引征柯特,20 年代还两度写过专论柯特的文章。施米特在晚年重新回到柯特,有意传承对 1848 年的欧洲革命作出反应的天主教政治思想统绪。政治思想史家们承认,如果不是施米特的发皇,柯特思想很可能就被历史遗忘了。

Hamlet oder Hekuba - Der Einbruch der Zeit in das Spiel(《哈姆雷特或者赫库芭:时间突破戏剧》,Dusseldorf/Koln1956)是一部奇特的论著,其意图究竟是什么,颇为费解。表面看来,该书讨论的是哈姆雷特著名的"犹豫"与女性的关系,但施米特是政治

哲学—神学家、公法学家,对文学作品(比如多伯勒的长诗《北极光》)的解释,无不带有政治思想的意图。伽达默尔从美学角度来评论这部论著,很可能不得要领。

Verfassungsrechtliche Aussatze aus den Jahren 1924 - 1954 (《宪法法文集:1924 - 1954》, Berlin1953 / 1985;中译本见《施米特文集》卷六,将由上海人民出版社出版),是施米特生前自编的另一部文集,收集了从魏玛宪政时期到波恩基本法订立的30年间所写的宪法学论文。文章大致按编年排序,分四部分:第一部分题为"出发状况",第二部分题是"宪法的守护者及其宪法法的保障问题",第三部分题为"例外状态与内战状况",第四部分题为"一般论题"(Allgemeines)。施米特的宪法学紧密围绕魏玛宪法的历史命运和现实处境而展开,是对这一曾被张君劢誉为世界上"最完美的宪法"的批判性思考。在波恩基本法订立时施米特编辑这部文集,显然有用意——称这些论文是"见证魏玛宪法之命运的宪法史文献和法学文献"。言下之意,波恩基本法及其第二次自由民主的德国必须记取过去的教训。事实上,波恩基本法采纳了施米特在魏玛宪政后期的一些基本主张,例如基本法第79条以及各州宪法都确立了修宪权的限制:不可触动宪法的政治实质。

Die Tyrannei der Werte: Uberlegungen eines Juristen zur Wert - Philosophie(《价值的僭政:一个法学家对价值哲学的思考》, Kohlhammer / Stuttgart1960;中译见《基督教文化评论》,16[2002],朱雁冰译)是一篇批判现代价值哲学、检讨法西斯主义起源的论文,起初为施米特50年代末在一次德国的公法学研讨会上的学术报告。在施米特看来,"价值"论不是某种学科的名称,毋宁说是整个现代文化和学术思想的精神特征。"价值"这个词本来是

经济学中用的术语,如今成了哲学、法学、神学乃至各种社会科学的术语,与启蒙运动以后——尤其是法国大革命以后人本主义思想成为时代的"政治正确"有关。法国大革命的正当理由出于人的价值的宣称,随后欧洲各国订立自由民主宪法时,无不以人的价值为基本的政治正当性原则。从这种人道的价值哲学的逻辑中,施米特却看出非人道的野蛮性质,并说希特勒政治是从这种野蛮性中生发出来的。论文起初由施米特自费印出,分送友人。1960年,当时还很年轻、如今在神学界已经声名远扬的新教神学家云格尔和一位颇有学识的出版家受这篇论文激发,写了评论文章,与施米特的论文合在一起,由德国新教的Kohlhammer出版社印行,施米特为自己的论文加写了长篇前记。

Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen(《游击队理论:政治的概念附识》,Berlin1963/1995;中译见《施米特文集》卷一,朱雁冰译)承接克劳塞维茨的《战争论》,堪称现代之后的战争哲学经典。施米特在前言中说,该书不是以前已经写过的一些关于"政治的概念"的"增补附论"一类的东西,而是独立的论文。的确,施米特从19世纪源于西班牙的游击战讲到列宁、毛泽东对游击战理论的天才发展,引申出现代性的政治哲学问题,称游击队员是地球上捍卫未受技术污染的土地的最后的战士,还对20世纪60年代以后出现的"恐怖战"作出了惊人的预示。为什么施米特对游击队感兴趣?游击队的特征是:依托乡土抵抗海外入侵的外敌,打仗不讲规矩、灵活机动、善于识别实际的敌人,凡此种种特性,都为施米特划分敌友的政治论、陆地与海洋对抗的国际大空间论及其正当性对抗合法性的公法学说提供了有力佐证,故称"政治的概念附识"。

Politische Theologie II – Die Legende von der Erledigung jeder

Politischen Theologie(《政治的神学续篇:取消所有政治神学的传说》,Berlin1970;中译见《施米特文集》卷一,吴增定译)堪称施米特真正的神学—政治论。施米特自称"法学的神学家",严格说来,其所有政治论著和法学论著都带有神学痕迹。坚持从神学的立场来看待政治和公法学(宪法和国际法)问题,就是所谓"政治的神学"。早年与施米特关系密切的新教神学家佩特森起初与施米特的立场一致,主张神学对现代政治和法学的有效性;后来(纳粹上台后),佩特森改变立场,转而攻击施米特"政治的神学"的提法,主张取消神学的"政治"思考方式,引发了德国学界对"政治的神学"或神学的法理学—政治学的广泛批判。本书是施米特晚年对种种批判的反批判,与早年《政治的神学》在风格上有一个共同点:具有强烈的论战色彩,但更具政治思想史的学术分量,尽管关键论题仍然是现代的政治正当性问题。

Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1951(《语汇:1947 – 1951 笔记》, E. Freiherr von Medem 编, Berlin1991)是施米特继《从被虏中得救》之后写的又一部带杂忆性质的日记体思想笔记,300余页,涉及对许多历史上和同时代的人物的评论。施米特喜欢用古拉丁词,就像章太炎喜欢用三国前的字。Glossarium是由希腊语变来的古拉丁词,意为"语词汇编"。本书虽然早已经写成,施米特生前没有出版,去世后经人编辑整理,出版后对施米特研究带来巨大冲击。

Joachim Schickel Gespräche mit Carl Schmitt(《施米特访谈》, Merve Verlag Berlin1993)具有重要文献价值,访谈者什克尔(Joachim Schickel)是位汉学家、记者、毛主义者、毛泽东诗词的德文译者。1968年正当中国的"文化大革命"进行得热火朝天时,什克尔多次访问施米特,从游击队理论中的毛泽东思想谈到政

治哲学问题,以及施米特与其早年友人 Hugo Ball 的关系。本书在施米特去世 8 年后才出版,分访谈录和访谈笔记两部分,什克尔附加详注。

Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 – 1969(《国家、大空间、法:1916 – 1969 文集》,Gunter Maschke 编,Berlin1995;是迄今为止除施米特自己编订的两部文集之外由他人选编的文集,既非像《立场与概念》那样偏重时论文,也不像《宪法法文集》那样偏重某个专门领域,而是涵盖宪法学说、政治学说、国际法学说、思想史等多方面。编辑体例与《宪法法文集》相同,分为四部分,但基本上按编年顺序(时间跨度 50 余年)。四个部分的分题是:1. 宪法与专政;2. 政治与理念;3. 大空间与国际法;4. 围绕大地的法,共收人 39 篇文章,选材精当,反映了施米特一生思想的发展轨迹。尽管如此,没有收人文集的重要文章实际还不在少数。

Ernst Junger – Carl Schmitt Briefe 1930 – 1983(《恽格尔—施米特书简:1930 – 1983》,Helmut Kiesel 编,Klett – Cotta/Stuttgart1999)收集了这两位德国现代思想史和政治史上最有争议的人物长达 50 多年的通信。恽格尔是文人,以语言料峭、思想恢奇的小品、散文著称,迷倒好几代德国知识人,堪称文人界中的国魂代表,或者说是德国的鲁迅也可以。[①]

---

① 撰写《施米特传》的 Paul Noack 也写过一部《恽格尔传》(*Ernst Junger: eine Biographie*, Berlin1998)。德国学界研究恽格尔的论著不少,有思想深度的当举 Peter Koslowski 的 *Der Mythos der Moderne: Die dichterische Philosophie Ernst Jungers* (《现代性的神话:恽格尔的诗化哲学》, Munchen1991)。英语方面的论著,可参 Thomas Nevin, *Ernst Junger and Germany: into the abyss* 1914 – 1945(《恽格尔与日耳曼:步入深渊》), Duke Uni. 1996。

Antworten in Nurnberg（《纽伦堡的回答》，Berlin2000）由法学史家 Helmut Quaritsch 编辑，收入了施米特在纽伦堡国际法庭的三次聆讯纪录和四篇陈词，编者写了长篇评注。施米特与纳粹政权的关系，是施米特研究中争议极大的问题，本书的材料实际上是施米特在国际法庭调查、聆讯期间的自辩词。根据调查结果、相当程度上也根据施米特的自辩，国际法庭没有将施米特列为纳粹德国战争罪犯集团成员。但作为法学史家，编者的意图不是为了再次证明施米特与纳粹政权没有同伙关系，而是要用施米特的自我辩护推翻这样的传说：纽伦堡国际法庭的审判是国际法史上的一次辉煌胜利。编者的长篇评注力图说明，纽伦堡审判所依据的原则在国际法史上无先例可循，没有、而且也不可能成为未来的国际审判援引的判例，人类还没有找到世界公认的国际法的正义原则。

施米特研究概述

尽管施米特在战后德国的影响从来没有消失过，施米特论著（尤其是散见在各种杂志上的文章）的收集、整理、编辑仍未见周全。施米特早年的论著，在多家不同的出版社出版。90 年代以来，与施米特早就有私交的柏林 Duncker & Humblot 出版社开始重印其早年的主要论著，斯图加特 Ernst Klett 出版社也重印了若干种，但仍然有一些论著未见重印。Piet Tommisien 在 50 年代开始收集、编辑施米特散见的文稿和同时代人的评论、回忆等等，主编 *Schmittiana：Beitrage zu Leben und Werk Carl Schmitts*（《施米特生平与著作文献》），由 Duncker & Humblot 出版社印行，至 1996 年已经出版五卷。

最早的施米特评传出自美国学者 Joseph W. Bendersky 之笔——*Carl Schmitt: Theorist for the Reich*(《民国的理论家:施米特》,Princeton Uni. 1983),迄今仍然以详实的材料占据重要的文献地位。20 世纪 90 年代,Paul Noack 的 Carl Schmitt: eine Biographie(《施米特传》, Berlin1993)和以文献丰富著称的 Andreas Koenen 的 Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "*Kronjuristen des Dritten Reiches*"(《施米特事件:崛起为"第三帝国的桂冠法学家"》, Darmstadt1995),尤其详加考证施米特在 1933 年前后的政治生活,进一步丰富了施米特的传记研究。尽管如此,施米特传记研究仍有相当开掘余地。据说,迄今仍有 17 000 封施米特往来书信没有解读;施米特有记日记的习惯,少有中断。Dusseldorf 的国家档案馆(das Hauptstaatsarchiv)保存了 500 档案箱(Archivkartons)有关施米特的文献,其中相当部分是施米特自 20 年代后期以来的日记,大部分还没有被用于传记研究。近年有史家研读了其中 30 年代初的日记,对于施米特在纳粹上台前的政治活动又有了新的看法。[1] Gopal Balakrishnan 的 The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt(《敌人:施米特思想评传》,Verso / London 2000)是迄今为止最新的施米特评传英文著述,作者属于新

---

① Wolfram Pyta/Grariel Seiberth, *Die Staatskrise der Weimarer Republik im Spiegel des Tagebuchs von Carl Schmitt*(《施米特日记中所见的魏玛民国国家危机》),见 Der Staat(《国家》)学刊,38Bd., Heft3, Berlin1999; Wolfram Pyta, *Konstitutionelle Demokratie statt monarchischer Restauration: Die verfassungspolitische Konzeption Schleichers in der Weimarer Staatskrise*(《宪政民主取代君主制复辟:魏玛国家危机中施莱歇尔的宪法政治构想》),见 Vierteljahrsschrift fur Zeitgeschichte(当代史季刊), Bd. 47, Munchen1999。晚近对魏玛时期的施米特的研究,参见 Jeffrey Seitzer, *Comparative History and Legal Theory: Carl Schmitt in the First German Democracy*(《比较历史与法律理论:第一次德国民主中的施米特》), Greenwood 2001。

左派,致谢时首先感谢并非施米特研究专家的新左派大师 Perry Anderson。书中的传记材料完全依据已经出版的上述三部评传,但偏重对施米特思想的新左派式的解析。

另一部值得提到的施米特思想评传是 Nicolaus Sombart 的 *Die deutschen Manner und ihre Feinde: Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Mannerbund und Matriarchatsmythos*(《德意志男人及其敌人:男人联盟与女权制神话之间的德意志命运——施米特》,Frankfurt/Main1997)。作者是著名社会学家松巴特(Werner Sombart)的儿子,其父与施米特曾长期在柏林大学共事,从小就认识施米特。这部评传见解独到、带有强烈批判性,在德国知识界流传很广,非专业人士通常从这部书来认识施米特,但因小松巴特的个人色彩太强,很少被专业学界引用。

英美学界到20世纪80年代才开始关注施米特。战后的冷战时代,由于施米特与纳粹的关系,施米特研究在英语学界一直属于意识形态禁区。1987年出版的《布莱克政治百科全书》还没有给予施米特条目足够的篇幅,那个时候,施米特主要著作的大举英译才刚开始。施米特论著最早的英译本是《罗马天主教与政治形式》(1931),译者是英国的天主教学者,可见,当时注意到施米特论著的,也并非英美政治哲学、法学界的人士。40年代后期,施米特有一篇短文被译成英文(*Politics: The Struggle with the Enemy*,见 William Ebenstein 编:Man and the State,New York1947,页299-302),以外再没有见到施米特论著的英译,直到1976年《政治的概念》有了英译本(New Brunswick,1996修订再版)。

1985年施米特去世后,欧美学界出现施米特研究热。不过,施米特研究热与施米特去世实际没有什么关系,倒与冷战终

结相关。因此，施米特研究可以划分为两个时期，以80年代中期为断。1986年至1996年间，据说德国几乎每个月有一部研究施米特的论著出版，涉及宪法、国际法、现代政治思想史、国家理论、政治哲学和政治神学。施米特在世时，德语学界并非没有人研究其思想，但大都局限在法理学领域或纠缠于施米特的纳粹事件。新的研究感兴趣的不再是对施米特的政治批判或局限于法理学、政治理论，而是更为广泛的政治法学问题——可能与德国经济复苏后国家意识的复兴相关：青年一代思想者抑制不住要考虑德国在新的国际政治格局中的政治领导权问题。

最早企图把施米特研究引入英美学界的是思想史家 Georg Schwab，他介绍施米特的英语论著 *The Challenge of Exception: An Introduction to the Political Ideals of Carl Schmitt between 1921 and 1936*（《例外的挑战：1921年至1936年间施米特的政治思想引论》）1970年在柏林出版，十多年后才在美国出版（New York1989修订再版）。Georg Schwab 还促成了《政治的概念》英译本的问世（1976），如今是施米特论著英译版权管理人。

右派政治理论家从来没有对施米特的政治思想失去敬意和关注，因为施米特向来被看作右翼政治思想的代表。80年代中期，新左派理论家忽然显得比右派理论家更热衷复兴施米特，英美学界的施米特研究热与社群主义发起新一轮自由主义大批判几乎同时兴起，恐怕不是凑巧，抨击自由主义政治理念的所谓中立性恰是社群主义的重点之一。[①] 1985至1986年间，美国麻省理工大学出版社（MIT Press）连续推出了《政治的神学》、《当今议

---

① 社群主义对自由主义的批判的中文评述，参石元康〈社群与个体：社群主义与自由主义的论辩〉，见氏著，《从中国文化到现代性：典范转移？》，北京三联版2000。

会制的思想史状况》(英译本名为《议会民主制的危机》)、《政治的浪漫派》的英译本。著名的左派学刊 Telos 在 1987 年编辑了一期施米特专号,以后多次发表施米特文章的英译和注释,主张向施米特学习对自由主义的批判。[①] 与此针锋相对,自由主义政治理论家把施米特看作"自觉拥抱恶的人"(Holms 语),声称对于施米特的政治理论"绝不能让步"(萨托利语)。[②] 哈贝马斯在评施米特的《议会民主制的思想史状况》英译本时,对英语思想界的施米特热表示惊愕。这位年轻时曾受施米特论著影响的法兰克福学派后裔警告:施米特虽然敏锐触及到议会民主制的要害,但法国和英语国家的后现代论者与施米特联手,自由主义的灾难可能重临。哈贝马斯告诫左派知识人不要去填充施米特的群众民主理论与马克思主义人民民主理论之间的鸿沟。民主宪政不能与公共辩论的过程分离,自由主义宪政强调的意见和普通意志的一般形式,对于公共辩论是必不可少的。施米特把民主从自由主义假定的抽象人性分离出来,民主必然附属于在人民欢呼的专政者领导下的民族同一体,把民主引向法西斯主

---

① 新左派的施米特研究值得提到的有:Paul Hirst, *Law、Socialism and Democracy*(《法、社会主义与民主》),London1986;Jean Cohen/Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*(《市民社会与政治理论》,Cambridge, Mass1992)、Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (《回归政治》,London1993)。

Paul Edward Gottgried 的 *Carl Schmitt - Politics and Theory*(《施米特:政治与理论》,New York 1990)、尤其同一作者更为通俗的 *Thinker of Our Time: Carl Schmitt*(《我们时代的思想家》,London1990),是从右派思想立场为施米特辩护的代表作。

有关左派、右派、自由派对施米特的评价的英语文献,参 Tracy B. Strong, *Dimensions of the new debate around Carl Schmitt*(围绕施米特的新论争面面观),见 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 1996,页 x - xii。

② 参 Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*(《解析反自由主义》),Cambridge MA,1993。

义的 Fuhrer - demokratie(领袖民主)。①

可以看出,80 年代以来,英语学界的施米特研究实际上笼罩在冷战后新的政治思想论争的阴影中,各派论著几乎无不将施米特问题与当今的政制论争联系起来。新左派和新右派理论家与自由主义政治理论家看待施米特的政治—法学理论的思想立场明显不同,各派政治思想的精神界限并没有模糊。有人说,如今左派、右派的卷标已经过时,从英语学界对施米特思想的评价来看,可能是谣言。

如今,施米特研究已经相当国际化。至 1997 年,《政治的概念》被译成了 15 种语文(听说前不久有了俄译本),《政治的神学》被译成了 13 种语文,《当今议会制的思想史状况》被译成了 8 种语文,施米特研究则牵动了哲学、法学、社会学、神学、思想史等相当广泛的领域。施米特甚至成了 20 世纪政治思想的辐射光束,被研究者们用来比较欧洲现代思想史上的各种大家。比如与普勒斯纳比较,Rudiger Kramme, *Helmuth Pressner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhaltnis von Anthropologie und Politik in der duetschen Philosophie der zwanziger Jahre*(《普勒斯纳与施米特:20 年代德国哲学中人类学与政治学之关系的个案研究》, Berlin 1989);与黑格尔比较, Reinhard Mehring, Pathetisches Denken——*Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxstische Hegelstrategie*(《泛神论思想——黑格尔思想主导中的施米特思想之路》, Berlin1989);与韦伯比较, Gary L. Ulmen, *Politischer Mehrwert: Eine Studie uber Max Weber*

① Jurgen Habermas, *Sovereignty and the Fuhrerdemokratie*(主权与领袖民主),见 The Times Literary Supplement(时报文汇增刊),9 月 26 日,页 1053 - 1054。

und Carl Schmitt(《政治的剩余价值:韦伯与施米特研究》,Weinheim1991);与哈贝马斯比较,Hartmuty Becker, *Die Parlamenttarismuskritik bei Carl Schmitt und Jurgen Habermas*(《施米特和哈贝马斯对议会民主制的批判》,Berlin 1994);与卡尔、巴特比较,Mathias Eichhom, *es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren* 1919 *bis* 1938(《该治! 1919－1938年间巴特和施米特关于国家的思想》,Berlin1994);与霍布斯比较,Gershon Weiler, *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes*(《从绝对主义到全权主义》,Colorado1994);与列宁比较,Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*(《政治的自主性:施米特与列宁的政治务实论》,Greenwood 2001)。晚近,后现代派思想家也加入了施米特热,德里达在80年代后期参与解读施米特论著;其他论者则将施米特与福科、德娄茨(Gilles Deleuzes)、瓜塔尼(Felix Guattaris)扯在一起,以所谓占有身体、而非占有空间的生物—权力论来解读施米特,施米特俨然成了后现代政治哲学的祖师。[①]

最早研究施米特的汉语学者吴庚,曾任教台湾大学法学教授,现为大法官。70年代留学德国时,吴庚同时研究韦伯和施米特,回台湾后写了《政治的新浪漫主义:卡尔·史密特政治哲学之研究》(台北:五南版,1981),对施米特的法理学思想作了扼要、清晰的论析,称其思想的特征为"新浪漫主义"。由于成书于70年代末(引用研究文献至1978年),加之作者的专业是法理

① 参 Friedrich Balke, *Der Staat nach seinem Ende: Die Versuchung Carl Schmitts*(《国家终结之后的国家:施米特的探索》),Munchen1996。

学,在视野和深度两方面都不免有局限。

20世纪30年代,日本学界就已经译介施米特,40年代还出现过广泛的研究施米特的兴趣;战后中断过一段时期,60年代又出现施米特研究新潮,著名思想家丸山真男早年曾受施米特影响。施米特的主要著作大都有日文译本,目前研究施米特的仍主要是法学界的学者。[①]

施米特故事的各种讲法

前文提到,对施米特政治思想的解释,学界有很大的歧义,但基本上可以分为左派、右派和自由派的解释立场,下面列举几部专著略予说明,供研究者参考。

Renato Cristi 的 *Carl Schmitt and authoritarian liberalism: strong state, free economy*(《施米特与权威自由主义:强国家、自由经济》,Cardiff,1998)是保守自由主义的施米特解释的代表。作者以为,施米特的基本思想是:强国家、自由经济,其论据是1932年11月兴登堡接受帕本辞去总理职务后第6天施米特发表的纳粹上台前最后一篇时文:"致鲁尔钢铁工业家协会(因名称太长而称"长名协会"Langnamverein)的公开信",正式发表时题为〈强国家与健康经济〉(Starker Staat und gesunde Wirtschaft,现收入《国家、大空间、法》),以此展开对施米特整个思想的解释。施米特在公开信中呼吁工业巨头们放心,强权国家的政治方案要重建国内的统一秩序,防止内战,以便对付国家的敌人,绝不会妨碍或干预他们要求的自由市场经济。事实上,国家的强权恰恰

---

① 感谢在东京大学研究政治哲学的博士候选人王前先生提供有关情况。

需要自由的市场经济来支持。在魏玛民国的最后三年里，施米特一直致力巩固魏玛宪制，只要它成为强国家式的宪制。

作者论证说，按古典自由主义的看法，强国家与自由经济不兼容，不可能同时主张强的国家主权和自由的公民社会。但施米特认为这是可能的，前提是区分主权的实体和运作（施米特援引中世纪神学家 D'Ailly 和 Gerson 的主权理论来支撑自己的论点）。这种区分的含义是：国家主权的运作在法律上受到规约和限制（法治），而这一主权的全能实体则不受限制，它处于隐伏状态，在例外的紧急状态中才启用。尽管施米特只是在魏玛早期提到这种区分，至少表明他对强国家的理解并非等于不要法治秩序和自由的公民社会。

作者还提请注意施米特的宪政主张所产生的历史背景，这就是德国在一次欧战后的弱国家状态，革命废除了君主式的道统性，国家成了一盘散沙。施米特追随霍布斯，相信只有能作出强有力的决策的国家才能宣战，而国家是否强有力的证明在于能否决定敌友，保持敌友界限的张力。一旦国际政治秩序稳定，国内政治处于规范状态，国家主权就可以依法运作，立法国家的规范性就可以代替例外状态中的 raison d'etat（国家理由）——绝对王权的政治理由。问题是，当时德国所处的恰恰是（国际和国内政治秩序的）非常状态，只有那些无视政治现实的人才会幼稚地相信，国家制度能仅仅靠法治的合法性秩序来维持，无需实质的专政权力。施米特攻击的正是这种相信法治的合法性足矣的幼稚的自由主义，而成熟的自由主义应是既维护公民社会，同时承认主权国家中政治专政的必要。这就是所谓保守的或权威的自由主义，用韦伯的话说，是“政治成熟的”自由主义。

施米特在纳粹时期曾使用“权威自由主义”这一述词来概括

19世纪流行的宪政制度,但其用法是否定性的(参《立场与概念》,页231)。因为,施米特以为民族社会主义帝制已经能够更好地表达这个旧的提法。纳粹时期的施米特思想仅是其魏玛时期的思想实践的一个短暂插曲,并不足以说明他改变了对于自由的市民社会的观点。为了证明自己的论点,Cristi 用了整整一章具体分析施米特从1932年11月到1933年4月的半年间思想的具体转变——从反对纳粹执政到投身纳粹政治,细致解读〈强国家与健康经济〉一文,考究3月24日民国议会颁布"授权法案"后施米特写的法学评注和4月7日施米特撰文从法学上解释"国家总督法案"时的具体想法。Cristi 得出的结论是:"强国家、自由经济"不仅是理解施米特的国家和宪政学说的关键,也是理解其投身民族社会主义革命的关键。

如果不是这样,如何解释施米特主张改良,而不是废除议会民主宪政?如果审慎辨析施米特对自由主义的批判,据 Cristi 说,可以发现施米特的批判纯粹是政治论的,而不是价值论的:即自由主义的政治中立化无法保障国家的政治同一,以便国家成为一体,反对国家的敌人。施米特的真正论敌其实不是自由主义的价值理念,而是非驴非马的自由民主政制。以个人主义和多元主义的自由价值为政制基础,必然削弱国家的治理权威,哪里还谈得上决断国家的敌人。对于施米特来说,自由主义既不是政治形式,也不是国家形式,而是一种价值观。只有民主政体、贵族政体、君主政体的类型,而没有什么自由政体一说。自由的市民社会不仅可以体现在民主制中,也可以体现在君主制和贵族制中。把宪政搞成自由主义的法治形式,根本误解了政治形式的实质。施米特的决断论的含义是协调或并置政治原则和自由原则,强决策的国家并不缩减任何市民社会的自由成分。

纯粹法学的自由主义宪政观念过于理想化,认识不到其中仍然存在国家的主权问题,自由的法治仍然必然表现为政治的专权。看不到自由主义国家中的政治(划分敌友)现实,要么是幼稚的,要么是自欺欺人。

作者的结论是:施米特并非那些简单化的批评家描绘的极端反自由主义,即便施米特的确使魏玛民国的合法性宪政秩序相对化了,仍然与魏玛宪政的现实妥协,策略性地承认自由主义政制。《议会民主论的思想史状况》明显主张改良而非废除魏玛的议会民主,通过区分自由与民主,为稳定同质的政治秩序保留足够的空间。施米特对自由与民主的区分完全不像哈贝马斯所担心的那样是实质性的,而仅是功能性的。施米特要阻止的是出现纯粹自由的民主政治,民主程序的意义仅在于选举有代表作用的官员(页16)。施米特有条件地认可魏玛宪政,乃因为在他看来,魏玛宪法其实可以提供一种政治的 status mixtus(混合国家)形式,把全民投票的直接民主制与个人专政权力(这体现在宪法48条赋予总统的专政权力)结合起来。自由主义只能是各种政治力量和形式的平衡剂,使国家成为一种混合国家。《宪法学说》通过对魏玛宪法的系统解释,阐释了这种混合国家的主权论:混合国家决定了混合宪政——法治与政治要素(即专政)的平衡,“现代自由的法治国家的宪政实际上都是混合的宪政”(参《宪法学说》,页200)。施米特意识到对魏玛宪政持坚硬对抗态度是无用的,可以有限度地接受魏玛宪政。关键在于,国家主权在专政的总统,而不是在有制宪权的全国人民立法议会。调和自由主义与政治的保守主义的途径之一是区分自由与民主,这相当于黑格尔同时肯定自由的市民社会与保守的国家,拒绝大众的政治主权。

无论施米特思想在各个时期有什么样的变调，据作者说，保守的自由主义都是其不变的立场。这一立场的要点是元法律观，即法律和宪政的具体秩序形式要以实质的同一价值为基础。施米特主张靠一种形而上学的共同体价值把正当性与法律秩序的区分连接起来，把专权的实体与专权的运作连接起来，以及提出绝对的宪法和立宪权、政治的观念、人民运动的观念，都是要对抗法律实证主义没有实质价值基础的纯粹国家观，这并不等于全盘否定自由主义的价值观。施米特的保守主义理论是对德国 1918－1919 之交革命的反应，一如霍布斯的思想是对英国清教革命的反应，柏克的保守主义是对法国革命的反应，而霍布斯和柏克（Cristi 忘了加上同样重要的黑格尔）实际上都是保守的自由主义。《政治的浪漫派》指责革命破坏了国家伦理的统绪，要在 Adam Muller 和 Friedrich Schlegel 的政治浪漫派与"真正"天主教的保守主义（迈斯特【Maistre】、波纳德【Bonald】、柯特）之间划清界限。界限在哪里？施米特以为，Adam Muller 和柏克一样，对法国革命的批判还带有党派性偏见，没有依据"道德激情"。政治浪漫派的机缘论和主体主义妨碍国家作出决策的可能，这种优柔寡断的浪漫派实际上更接近非保守的自由主义，而不是真正的保守主义。

但施米特与老保守主义不同，《论专政》和《政治的神学》把承认政治利益的天主教保守主义政治思想改述为现代的国家和宪政理论：现代的革命已经诉诸人民的制宪权（pouvoir constituant），将新的宪政和法律秩序正当化，推翻或抵制这种正当性已经不可能，只有修改制宪权的实质。施米特希望让制宪权成为主体决断的主权专政，以便废除魏玛宪政的立法议会和自由的民主正当性。《宪法的守护者》最早表达了全权国家的观点，但

施米特的全权国家观念是相对于17－18世纪的绝对国家观念和19世纪的中立国家观念而言的。绝对国家和中立国家清楚划分市民社会和国家，相反，全权国家使市民社会和国家一体化。跨越国家利益与市民社会利益的界限，涉足市民社会的治理，让国家摆脱中立性，为的是不使国家成为徒有其名的政治形式。

Cristi的解释倒符合施米特从韦伯那里承继来的“政治成熟”，尽管他几乎没有提到韦伯。作者最后还论证说，施米特的权威自由主义与哈耶克的自由主义没有什么差别。的确，哈耶克1943年的《通往奴役之路》抨击民族社会主义的“时代精神”时，在讨论法治的第六章等于放过了施米特，只在两个注脚中提到这位“纳粹的首席宪法专家”。[①] 哈耶克如今被视为自由主义的头号大师之一，从经济学、法学和政治哲学阐发自由主义原理不遗余力。然而，如果认真审察，哈耶克的主张与施米特在魏玛后期的立场完全一致：把自由主义价值与权威的法治民主论结合起来。施米特协调民主论与权威论的对立、自由主义与全权主义的对立，开启了哈耶克探索的自由市场的社会与权威国家的协调。Cristi断定，哈耶克实际上受益于施米特甚多，只是他不承认而已。[②]

---

① 参哈耶克，《通往奴役之路》，王明毅等译，北京：中国社科版1997，页80、169。

② 在我看，其实哈耶克已经多少承认了施米特的影响，当然是在不起眼的脚注中：“施米特在希特勒政权统治下的所作所为，并没有改变这样一个事实，即在现代德国学者讨论这个问题（法治）的文献当中，他的论著依旧是最具学识且最富洞见力的。”哈耶克，《自由秩序原理》，邓正来译，北京：三联版1997，上卷，页422。关于哈耶克与施米特的关系，亦参William E. Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law*（《施米特：法律的终结》），Rowman & Littlefield Publishers / Lanham1999，页209－224。

Cristi 的问题意识很可能看轻了施米特思想的复杂性，缩减了施米特思想的深度和幅度。施米特既是现实政治的批评家，也是政治哲学和法理学家，其论说恢奇多端，乃因为其现实政治批评必须与具体的政治处境相干。权威自由主义可能是施米特政治思想的一个局部性论点，却被 Cristi 放大成施米特政治思想的基本甚至全部关怀所在。倘若真的如此，施米特的许多论著就是无法理解的了。

David Dyzenhaus 的 *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*（《合法性与正当性：魏玛时期的施米特、凯尔森、赫勒》，Oxford1997）可看作社会民主派的施米特解释。作者以 1932 年魏玛民国著名的宪政诉讼（普鲁士邦政府告民国中央政府违宪）个案为例，分析当时分别代表保守主义、自由主义和社会民主主义的政治思想家对这场宪政诉讼案的不同评价，由此解释施米特、凯尔森、赫勒三人的政治哲学－法学思想的分歧。作者希望引出的结论是：即便施米特的法学主张可能具有法西斯主义性质，凯尔森的法律实证主义及其相对主义的制度设想除了能保障政治异见外，再不能提供任何足以对抗法西斯主义的制度性要素，何况保护政治异见这类纯粹主观的东西与纯粹法学本来是不相干的。言下之意，为纳粹上台铺路的，并非只有施米特的正当性群众民主论，凯尔森的价值中立化的合法性理论同样应该有份。毕竟，纳粹是依合法的程序上台执政的。

社会民主主义者赫勒的政治思想是作者眼中魏玛民国的国家法制困境的唯一解决之途，因为赫勒从社会民主的立场既批判施米特的保守主义权力思想，也批判凯尔森的法律实证主义。在 Wolfgang Schlucht60 年代对赫勒的国家学说的分析的基

础上，[①]作者说赫勒的政治理论了不起的是，他并不在意建构纯粹的国家理论——虽然他作为社会学家和政治学家可以如此，而是作为社会民主主义者来发挥国家理论。与凯尔森干瘪的纯粹法学不同，赫勒把具体的民主政治诉求与法学理论结合起来，其政治思想与施米特的法理学一样具有社会学的质感，但他既非像施米特那样，回到民族同质的反启蒙的正当性，也不像凯尔森那样，求诸空洞的规范大口袋中因缺乏伦理原则而空转的合法性，从而解决了韦伯的正当性与合法性的两难。

具体地比较分析施米特、凯尔森和赫勒的思想冲突，目的是要说明与当今北美的主义论争的相干性。作者想证明，当今罗尔斯和德沃金的自由主义政治理论重新提出了一个似乎早已由赫勒解决了的问题：政治秩序如何能够在社会多元质素急增的情况下保持稳定。罗尔斯等在 sub specie aeternitatis 下构想其政治理论，从社会学上看十分幼稚，与当年凯尔森相比高明不到哪里去。况且，为了保障自由秩序的稳定和规范的"交叉共识"，罗尔斯事实上已经将自由主义政治化了：自由主义不是包罗万有的世界观，而是限制在公共生活的理性秩序的范围，仅是社会共同认可的规范性基本原则。这样的宣称仍然没有可能逃脱施米特的批判目光：自由主义在实际政治中相当政治化，而不是如其宣称的那样非政治化。罗尔斯无法避免这样的推论：其中立性的公共理性秩序意味着要消灭自由主义意识形态的敌人，至少要把他们关在这个秩序设立的地牢里。罗尔斯和德沃金都暗中把自由主义的政治价值在道德上绝对化，其结果必然导致以非

① 参 Wolfgang Schluchter, *Entscheidung fur den sozialen Rechtsstaat*（《社会的法治国家的决断》），Cologne1968。

自由主义的政治方式对待反对自由主义政治价值的人,这就等于自由主义在自己反对自己。

Dyzenhaus 实际上已经接受了施米特的政治观念:政治就是敌友之间的冲突和斗争。与其说自由主义看不到这一政治实情,不如说自由主义以自由主义来对付政治敌人。罗尔斯等无法回避的问题在于,自由主义如何同自己的政治敌人打交道?据说,如果北美自由主义坚持追随凯尔森的相对主义,只会在一个同质的自由社会放纵一大堆私人的价值观,罗尔斯新的"政治自由主义"终将退回到对法律和民主的纯粹实证主义的和工具论的理解。在这样的政治文化结构中,法西斯主义民主的 deus ex Germania(德意志上帝)出来填补社会伦理的亏空,就是一种不可避免的社会需要。与多数左派思想家的看法一样,作者认为法西斯主义的成功是自由主义政治成全的。抵制法西斯主义的大民主,需要用赫勒的社会民主理论调协自由主义:自由主义必须既是政治的,也是社会民主的。像德沃金那样,把一种高于法律的道德交到法官手上来使自由主义社会民主化,并不可行。当然,当今北美的政治理论界已经重视哈贝马斯诉诸沟通程序的伦理。对于当今哈贝马斯与罗尔斯的论争,作者认为道理在哈贝马斯一边,然而,就思想深度而言,哈贝马斯的法理学不及赫勒。要求在程序化的对话中容纳所有政治对手,实际是步赫勒的后尘——通过社会民主克服正当性与合法性的两难,而且认可民主优先于自由。况且,哈贝马斯的民主理论过于先验主义化,这倒需要赫勒对社会民主的法治国家的内在论式辩护来校正(页 235 以下)。

Dyzenhaus 对哈贝马斯警告北美的施米特热不以为然:施米特对自由主义的批判,并非如哈贝马斯以为的那样,必然导致只

有一个群众推举出来的魅力领袖才能救护我们的结论。从施米特那里，自由主义倒是可以学到应该自愿投身社会民主的深渊，勇敢地开放涉及自由主义基本原则的辩论。然而，社会民主真的可以彻底消除自由与民主之间的不协调？自由主义主张自由优先的理由得到认真考虑了吗？为什么自由主义惧怕群众民主的深渊？施米特诉诸人民的大民主与社会主义者倡导的大民主的异同又怎样呢？领袖民主理论的历史经验中表现出来的民主的民众化弊端——如 Judith Shklar 指出的那样——对于社会民主论的挑战又如何回答？自由主义的公共理性秩序观念虽然可以不必像罗尔斯那样装进几个含混的提法中去，至少不会成为伪装的施米特的政治敌友论。

站在自由主义立场的政治理论学者对待施米特的态度，并非都是一味简单的拒斥。John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*（《施米特对自由主义的批判：反作为技术的政治》，Cambridge Uni. Press1997）就是一例。作者虽然出于自由派立场，却不愿像他的老师 Holms 那样，对施米特采取被右派称为“漫画式”的涂诬态度。自由主义者批评施米特以“敌友”论来界定政治，但许多自由主义政治理论家恰恰用施米特的政治论来对待他。“对施米特的历史、思想和政治形象表示道德义愤，对那些热情关注他的当代学士表示审慎的怀疑，是正当的，但不能牺牲理论的严肃性”（页 15）。作者认定，施米特的政治思想具有法西斯主义的思想酵素，即便不谈他参与纳粹的法理建设，魏玛时期的施米特论著已经表明他是法西斯主义。并非有了纳粹，才有施米特的政治理论。法西斯主义在纳粹之前就出现了，《政治的浪漫派》已经赞赏过墨索里尼、巴枯宁和索雷尔。问题是，为什么法西斯主义在自由主义

推进的时候出现。作者决意重点研究魏玛时期的施米特思想，不仅因为施米特反驳自由主义政治哲学的基本观点是在魏玛时期奠定的，更重要的是，当时施米特尚保持一个知识人的独立性，而不是作为纳粹分子的一员批判自由主义。

McCormick 的问题意识仍然是当今北美的政治哲学论争：从政治文化的角度看，当今新左派与右派合流夹击自由主义，与魏玛时期左、右派夹击自由主义有相同的思想和政治主题。如今，某些国朝学人以为北美社群主义政治理论提供了新的批判自由主义的精神资源，殊不知，社群主义不过是保守政治理论的回潮，其对于自由主义政治—法理学的批判，与 30 年代纳粹法学家（这里指的不单是施米特，还有更靠近纳粹意识形态的 Karl Larenz、Ernst Swoboda、Walther Schonfeld 等）的批判如出一辙。[①]作者警告说，"法西斯主义并没有一去不返，它不仅还活在南美、非洲和东欧等发展中地区，而且还活在欧洲和美国"。20 世纪 90 年代北美的政治文化表明，法西斯主义不能仅理解为一个 1918 年至 1945 年的年代现象，也不能仅理解成德国和意大利的地缘政治现象。研究施米特的政治思想有助于理解法西斯主义的生命力，这种生命力的源头就在自由主义的政治现实自身中。在 20 世纪最初 20 年里，自由主义与法西斯主义的关系十分复杂，后来尖锐批判施米特和海德格尔等右派思想家的洛维特、马尔库塞都曾与海德格尔关系密切，自由主义那时相当含混。正因为施米特在二三十年代对自由主义的深透批判，才使得自由主

---

① 参 Izhak Englard，*Nazi Criticism Against the Normativist Theory of Hans Kelsen – Its Intellectual Basis and Post – Modern Tendencies*（纳粹对凯尔森的规范论的批判：其思想基础和后现代趋向），见 Dan Diner/Michael Stolleis 编，*Hans Kelsen and Carl Scmitt*：*A Juxtaposition*（《凯尔森与施米特：并置》），Bleicher 1999，页 133 – 188，尤其页 154 以下。

义变得更为明确。理性、冷静地考察施米特在魏玛时期的自由主义批判,“对于自由主义民主理论的当前思考、新保守主义的技术统治的威胁、更恶劣的新法西斯主义的权威论是有益的”(页 21)。

施米特的战后著作仍然坚持魏玛时期的思想立场,就像海德格尔不做任何说明在战后重刊其纳粹时期的《形而上学导论》,都不是一个简单的政治道德问题。毋宁说,有的哲学——包括政治哲学问题,并不与纳粹的来去相干。法西斯主义的出现正值欧洲社会的全面结构性转型,共产主义、法西斯主义、自由主义是对历史转型的不同应对方案,或历史面临的不同选择方案。当今世界又面临类似的结构性转型,研究施米特思想,意义就在于此。基于这样的问题意识,McCormick 首先关注的不是施米特与社会民主论和法律实证论的论争,不是施米特的“强国家与自由经济”的提案,而是施米特的政治诗学(对多伯勒的长篇叙事诗的解释),它表明,其思想的基本关怀是作为现代性的技术统治的文化-政治哲学含义。

对于作为现代性的技术统治的哲学理解,最有深度的当然是海德格尔。但技术统治首先是一种政治理论和政治实践,其中的难题和关节,没有谁像施米特触及得那么深入。[①] McCormick 以为,检审施米特的思想是检审海德格尔思想必要的基础。与海德格尔不同,施米特从来没有把技术统治看作现代人

---

① 德国学界 20 世纪 80 年代已经有人提出这一论题,参 Alex Demirovic, *Staat und Technik: Zum programmatischen Charakter politischer Theorie bei Carl Schmitt und Ernst Forsthoff*(国家与技术:施米特与佛斯特侯夫政治理论的纲领性特征),见 Thomas Kreuder/Hanno Loewy 编, *Konservativismus in der Strukturkrise*(结构危机中的保守主义), Frankfurt/Main1987, 页 100-121。

必须背负的命运。施米特在其政治诗学中将理性视界不及的东西神学化和神话化，但如此做法恰恰是启蒙理性运动的“进步”结果。施米特的全权主义政治是从自由主义政治的演化中孵生出来的，就好像马克思一方面赞美资本主义的历史力量，同时又宣称它孵生的共产主义将历史地弑父。“施米特的法西斯主义选择内在地与他所批判的自由主义的各种特定因素联系在一起，这表明自由主义从来不是与法西斯主义不相干，而是勾连在一起的。技术统治论就是这种勾连的绝对中心环节”。技术统治论不仅是一种客观理性化的计算操纵式思维，不仅是工具理性，与其结伴而行的是将世界的特殊方面非理性地提升到神话状态(页26)。施米特与海德格尔一样，通过非理性的神话要素来对抗现代世界中的技术统治，因此，对于施米特思想的研究必须拓展到政治文化领域。

施米特是在韦伯的合理化理论的框架中提出其技术论批判的。同韦伯一样，施米特并不认为技术问题本质上只与机器生产力相关，而是与一种思维方式(经济一技术思想)有本质关系，侵蚀了世界生活的意义。但现代社会的抽象、数量的特性只是现代性的一个方面，现代技术统治也诱发出对质量和特殊性的迷恋——现代性铜币的另一面。韦伯所谓“争吵的诸神”背后有不可化约的非理性意志和浪漫主义对“机缘”的审美狂喜，激发施米特要通过其政治的观念(划分敌友)给这个技术地脱魅的世界注入意义和生命的质感，以此平衡技术统治化的单面现代性。但敌友的政治区分也表达了民族文化的冲突(针对苏俄)，因而，施米特的政治理论绝非单纯的政治问题。

保守主义政治思想与马克思主义的批判理论或存在主义思想一样，都是对以数量、抽象蚕食人性实存的质量、实质的技术

统治的精神反应。不过，据 McCormick 看，施米特起初想协调现代性的理性和非理性两个方面：既指责自由主义制度分权的宪政制度使得国家成为一架复杂的机器，丧失了无宪制约束的治理代理权，无力应付政治例外的挑战，又赞赏罗马大公教政治形式有限度的专制权，肯定技术工具具有功能的意义，因为罗马公教的政治形式以技术性的制度为基础，代表性专政就是一种技术统治，一种规则的统治秩序，而不仅仅是政治技术统治。然而，魏玛时期德国的处境使施米特转而提出全权的、潜在地有权废除宪法的专政权来对付政治例外，诅咒规则的宪政秩序是“机械性的”，政治例外只有靠超凡魅力的专权来对付，打破任何政治形式的秩序规约，这才是政治的实质。这种转变表明，施米特对技术统治的认识发生过激进的转变。

施米特对代议制的批判集中在代表论：现代的技术统治使代表制这一罗马公教的传统政治形式日益成了机械性的东西。自由主义代议制的议会民主代表的不是人民的民主实质，而仅是人民人数的数量复制品，被技术官僚包围起来的委员会和群众式政党破坏了对于代表制绝对必要的大众心声。在《罗马天主教与政治形式》中，施米特至少还使用中世纪大公教的实质代表论。随后《议会民主制的思想史状况》提出的政治代替选择，却不是新的中世纪国家主义代表论，而是全民公投予以正当化的治理规则这一相当现代的概念，并搭配以非理性的民族神话作为国家的实质价值认同的质料。霍布斯曾鼓励人们接纳服从的位置，前提是有一个权威的伦理国家保障在商业和科学技术活动中的个体自由。施米特建议用霍布斯的“恐惧”论来取代对个人主体和科学自由的倡导，灌输这种恐惧要依赖神话的复兴，而不是依赖技术的机器。施米特明显复活并极端修正了霍布斯

的国家理论，修正的意图与德国20年代末和30年代初近于内战的处境相关，也与他对于现代政治正当性的转变的认识有关：人民民主是现代政治正当性的基础，伦理的民族国家就是用民族神话来养育的人民国家。这种国家观念无论如何不能称为一种自由主义，即便承认市民社会的自由不会危及国家的威权。

魏玛时期的施米特对于自由主义法律秩序日益激烈的批判，也源于对现代性的认识的激进转变。对于施米特来说，现代自然科学和技术统治论对法律秩序的侵蚀，使得成文法中的缝隙和宪法中的例外被严重忽略。依赖于韦伯的法律社会学，施米特将凯尔森的法律实证主义竖为攻击的靶子，《政治的神学》指责理性化的科学世界观把自然看作功能系统，通过技术的力量操纵这个系统的规则，必然会清除法律秩序中法官个人极为重要的人格作用，使政治制度在宪制上成为短视的政治形式，最终会耗尽现代国家的主权力量。这样看来，施米特的法学理论的确可以说是后现代的，因为他批判19世纪（后现代理论中标准的“现代”时代）法学是抽象的法律意识形态，而他提倡的是现代之后的法律秩序，与具体民族的社会经济现实和神话伦理同体的更稳固的秩序。民族社会主义的法律秩序就如此这般引导出来了，或者干脆说，纳粹就是一场后现代的法制革命。

McCormick的论述轴线基本上是韦伯的现代性理论对于施米特思想的激进转变的影响，由此出发解释其政治法学思想。这种分析着眼点的局限是，不足以把握施米特思想复杂的织体。施米特的思想立场的确发生过激进的转变——尤其在一次大战后期，但以后仍然变化多端。施米特思想是否有接续性（一开始就反法治国家，还是机缘主义—机会主义的改变），曾经争议颇大。但如今基本上都同意施米特思想具有一贯性，问题在于这

种一贯性究竟是什么。

Hasso Hofmann 的 *Legitimitat gegen Legalitat: Der Weg der politichen Philosophie Carl Schmitts*（《正当性对抗合法性：施米特的政治哲学之路》，Berlin1964，1992 增订版；增订版序言详细评述了 1980－1990 年的施米特研究，1994 年、1995 年连续重印，附有较完备的施米特论著编年目录）提出正当性变化论：施米特经历了由最初主张“理性的”正当性理论，转向抨击魏玛自由主义宪政、主张“政治实存主义”（der politische Existenzialismus）的正当性理论，纳粹时期转而主张“种族的”正当性理论，战后则提出“历史的”正当性理论。无论怎样转变，施米特以某种实质正当性对抗形式合法性，却是其一贯立场：自由主义破坏了国家的政治统一体的实质价值基础，使国家成了社会性的自我组织，而不是具有自主权威的政治的秩序权力。国家应该代表一个价值理念，通过国家这一现代的世俗机体，可以将统治与超越连接起来。没有这种超越的联系，国家仅是一个权力形式和权力意志，完全没有能力形成超逾权力聚集的政治统一体。

可以进一步问的是，施米特的实质正当性对抗形式合法性的立场是为何建立起来的？McCormick 结束自己的施米特研究的开题论述时，在脚注中引述了哈维尔〈无权者的权力〉中的一段话：

> 技术是现代科学之子，……如今已脱离了人性的控制，日益服务我们、奴役我们，迫使我们参与准备我们自己的毁灭，人性沦丧，没有理想、没有信仰，甚至我们也没有一种政治概念帮助我们把事物纳入人性的控制……议会民主并没有提供对抗技术文明和工业消费

社会的基本的对立(页 25)。

言下之意,施米特的批判触及到法治国家的伦理基础,这个基础已经被技术统治及其文化蚀空了。但 McCormick 没有引用哈维尔的〈无权者的权力〉中的另一段话:

> 如果没有一定的形而上的秩序,它将所有各个部分联系在一起,使它们相互结合,令它们服从一种可说明的统一手段,提供由所有这些部分组成的运作过程以游戏法则,即一定的规定、限制和合法性,这整个权力结构将根本不可能存在。这个形而上的秩序对整个权力结构来说是基础的和贯穿的,它将其传播系统一体化,让信息和命令的内在改变及转换成为可能。它更像交流信号和方向标记的集结,给这个过程以形状和结构。这个形而上的结构保证了极权主义权力结构内在的逻辑一致性。它是将其结为一体的黏合剂、黏合原则,其纪律的手段。没有这种黏合剂,作为极权主义结构将会消失;它将分裂成个人的原子,因为他们混乱的特殊利益和倾向而混沌地发生冲突。[①]

这个"形而上的秩序"也许就是施米特想要建立的东西。伦理国家思想注重民族特性、政治单位的有机体性和团结一致的伦理性,为此必须制造出这个政治单位所需要的意识形态神话,作为其政治秩序的自然法理。这也是哈维尔想要建立的吗?哈

① 哈维尔,《论文、书信及其他》,崔卫平译,前揭,页 39。

维尔的话是法治国家伦理亏空的证明？

哈维尔的考虑是从水果蔬菜商店橱窗中的洋葱和胡萝卜间的标语牌“全世界劳动者，联合起来！”引发的，这个意识形态的标语为国家的全体国民提供了共同一致的伦理意识。但哈维尔以为，这种国家的伦理意识恰恰是虚假的，是极权统治的工具和符号，它使生活变得不真实。哈维尔十分清楚，如果没有这样的符号，社会中的利益冲突就会从潘多拉的盒子里跑出来。尽管如此，哈维尔宁可要生活的真实，而不要极权主义的道德国家中虚假的共同信仰。

> 在有着对于权力的公开竞争的社会中，因为存在着公众对于权力的控制，十分自然地也存在对于权力的意识形态方面宣布自己为合法的公众控制。结果是，在这种情况下总有某种矫正剂有效地防止意识形态完全放弃现实。然而在极权主义制度下，这些矫正药消失了。因而没有什么东西来阻止意识形态越来越远离现实，变成在后极权主义制度中已经成为的那样：一个外表的世界、一种纯粹的仪式、一种剥夺了和现实语义联系的形式化的语言，转变为一种以伪现实代替现实的仪式化符号系统（哈维尔，《论文、书信及其他》，前揭，页40）。

对于现代社会的道德亏空的感觉，哈维尔与施米特显然十分不同。关于自由主义与法西斯主义的关联，施米特自己也有说法。在战后的笔记中，施米特批判法西斯主义时，把“希特勒主义的真正起因”归咎于启蒙哲学“无限制的人性”观，指纳粹

以帝国意识形态和种族疯狂达到了"19世纪符合逻辑的结果"，自由民主才是20世纪一切巨大破坏的根源。恰恰是现代人性的启蒙理念这一非人的观念，"恰恰是绝对人性的伪宗教（Pseudo-Religion）敞开了通向非人性的恐怖的道路"（参《语汇》，页51，267；《论柯特》，页108，111）。对于法西斯主义，施米特归咎的并非仅仅是技术统治，还有自由主义的人性观。对此，McCormick又如何说呢？

施米特的政治想象与纳粹政治产生过机缘性的历史关系，并不等于施米特的政治思想本身就是法西斯主义理论。也许，施米特政治思想的主要因素是国家主义，至少直到1942年，施米特政治思想的基本要素是国家主义。法学史家、与施米特本人亲近的Helmut Quaritsch就如此认为。[1] 持这种看法的不是个别人，迄今仍然有人说施米特的思想要核是所谓"国家-民族主义"（in dem etatisch-nationalistischen Zug）。[2] 这一论断的困难在于，无法解释施米特政治思想中的大公主义政治神学成份，这一思想成份与国家-民族主义并不兼容。

施米特的自由主义批判既涉及欧洲近代思想史上堆积起来的许多重大问题，也牵扯到德国在现代性时期的政治文化和民族精神的复杂情结。分析施米特的政治思想，需要一个较大的思想史问题框架。无论左派、右派还是自由派，都是现代性政治

---

① Helmut Quaritsc, *Positionen und Begriffe: Carl Schmitts*（《施米特的立场和概念》），Berlin1989，1990年再版，1994修订三版，1995年重印。

② Thomas Vesting，〈持续的革命：施米特与国家阶段的终结〉，见Andreas Gobel等编，*Metamorphsen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*（《政治变形记：20世纪以来政治统一建构的基本问题》），Berlin1995，页191-202。

的意识形态,其问题框架都过于局促。施米特关注的中心问题是现代国家的正当性法理基础,其政治思想深邃、博杂,远非宪法理论或民主理论所能涵盖,其理论结构也是多样的。成名作《政治的浪漫派》就不是一部法理学论著,而是社会思想史论著。新左派和主张权威自由主义的右派祭献或发皇施米特的理论,触及的主要还是政治理论和法理学方面。然而,正如施特劳斯所看到的那样,施米特思想中隐藏着更深的文化思想和宗教成份。

施特劳斯的施米特研究,代表了一种超逾现代性政治意识形态的理解方向。施特劳斯 1932 年写的〈《政治的观念》评注〉被施米特视为几乎是唯一理解了他的想法并有所推进的评论。自由主义作为一种思想体系依个人权利来规定国家的目的和权限,基于一种所谓"人类"的自主性"文化"观。通过分析《政治的概念》第二版,施特劳斯认为,施米特对于自由主义的批判尽管比初版进了一步,仍不彻底。施米特批判自由主义时所站的位置,恰是霍布斯的自由主义的出发点。由于施米特对于霍布斯的理解颇有问题,他的自由主义批判仍然没有能够越出自由主义的樊篱。施特劳斯的评注提出了一个相当重要的问题:理解施米特的政治哲学,必须"超逾自由主义视域",从自由主义出发克服自由主义的困难是不可能的。要"超逾自由主义视域",也就意味着同时要超逾自由主义的敌人(保守主义右派和社会民主左派),因为,自由主义的敌人与自由主义一起站在现代性政治理解的地平线。

施特劳斯将施米特政治思想的问题引向了一个决然不同于左派、右派、自由派的施米特解释的方向,然而,这一解释方向的重大意义,直到 80 年代后期经 Heinrich Meier 的研究才得以展露

出来。Heinrich Meier 的 *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einen Dialog unter Abwesenden*(《施米特、施特劳斯与"政治的概念":隐匿的对话》,Stuttgart1988/1998【增订版】),以及随后的 *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*(《施米特的学说:四论政治神学与政治哲学的区分》,Metzler/ Stuttgart1994),承接了施特劳斯的解释方向,并对施米特的政治思想作了更为深入的探讨。前一部书在施米特研究文献中声誉卓著,深入细致地辨析了《政治的概念》的三个不同版本,尤其对勘后两个版本的实质性修订:1932 年版修正了原版中对自由主义政治的迁就立场,1933 年的修订并非如有的论者(如洛维特)以为的那样,仅仅为了靠近纳粹意识形态,而是明显接受了施特劳斯评注的批评。后一部书深入论析了施米特政治思想的神学成份,在作者看来,施米特代表了从神学解决人类政治问题的思想传统,与政治问题的哲学解决根本不同(关于这一解释方向,笔者有另文详述)。

尤其需要提到,德国学界与北美学界的施米特研究相当不同,无论牵涉范围、问题意识还是探讨深度,都不可同日而语。只需列举对比几部施米特研究文集,就可以清楚感觉到这些差异。

Jacob Taubes 编的 *Der Furst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*(《此世的王侯:施米特及其追随者》,Munchen 1983 初版/1985 修订版)和 Helmut Quaritsch 编的 *Complexio Oppositorum: Uber Carl Schmitt*(《对立的综合:论施米特》,Berlin1988),都是北美学界的施米特研究热出现之前德国学界的施米特研究成果。在德语的政治思想史学界,Jacob Taubes 是德高望重的学者,70 年代

末曾组织了"宗教理论与政治神学"研究工作坊,参与者多为政治思想史学界的名家,共出版研究文集三卷。《此世的王侯:施米特及其追随者》为第一卷(另两卷分别为《灵知与政治》【1984】、《神主政治》【1987】),共分"论政治神学的概念"、"论政治神学的起源:基督教晚期古代的危机"、"论政治神学的当前:近代的危机"三个专题,并附有30年代评论施米特政治神学的文献三篇。《对立的综合:论施米特》为首届施米特国际研讨会论文集,论者多为施米特的同时代人和思想同道,广泛探讨施米特思想的各种细节。这两部文集反映出德国学界的施米特研究到80年代已经有相当的进展和积累,问题意识基本上来自德国和欧洲的政治思想史,而非当今的意识形态论争。

再看英美学界编的两本文集。

David Dyzenhaus 编的 Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of liberalism(《作为政治的法律:施米特对自由主义的批判》,Duke Uni. Press1998)主要汇集了北美法哲学界自90年代以来从各种立场研究施米特批判支配英美学界的实证主义法学的成果。施米特主张,法律是政治性的,实证主义的形式法学根本不能应对人类生活的政治。论者的立场大都以为,施米特对形式法学的批判不无道理,应该认真对待。Chmutal Mouffe 编的 The Challenge of Carl Schmitt(《施米特的挑战》,Verso / London1999)则展示了新—新左派接受施米特的成果,编者是著名的新—新左派理论家,她与 Ernesto Laclau 合著过新—新左派的理论名著《文化霸权和社会主义的战略》(陈墇津译,台北远流版1994)。施米特与马克思的思想关系,是新左派的施米特研究的重点之一。William E. Scheuerman 通过研究施米特与法兰克福学派的关系,深入探讨过 Carl Schmitt meets Karl Marx(施米特会晤马克

思)的问题。[①]Chantal Mouffe 编的这部文集显得要进一步深化这一论题,主张冷战后的马克思主义者从施米特思想吸取养分。前言一开首就问:"为什么我们今天还要读施米特?其政治的敌友概念在我们当今的后政治时代还有某种相干性吗?自由民主是否得从施米特对自由主义的批判中学点什么?在全球化时代,施米特的主权理论还有相干性吗?这就是本文集的作者——一群来自不同国家、不同学科的学者,他们都认同左派——所表达的一些论题"。其中一篇论文的题目,也许更精炼地表达了文集的意图:"From Karl to Carl:Schmitt as a Reader of Marx"(从马克思到施米特:作为马克思的读者的施米特)。对于左派来说,如今的问题是,如何通过读施米特发展马克思主义。

Bernd Wacker 编的 *Die eigentlich katholische Verscharfung…: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*(《"真正意义上的深化天主教":施米特论著中的教派、神学和政治》,Munchen 1994)和 Andreas Gobel/Dirk van Laak/Ingeborg Villinger 编的 *Metamorphsen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*(《政治变形记:20世纪以来政治统一建构的基本问题》,Berlin1995),是两部德语学界晚近有相当研究深度的文集。前者偏重探讨施米特的政治思想与其天主教信仰的关系,后者注重探讨施米特在20世纪德国寻求国家统一的宪政发展史中的思想和政治作用,反映了施米特的日记《语汇》和其它传记研究成果问世后,德国学界深入研读施米特论著的进展。Dan

① 参 William E. Scheuerman, Between the *Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*(《规范与例外之间:法兰克福学派与法律规范》), MIT Press1994,页 11–66。

Diner / Michael Stolleis 编的 Hans Kelsen and Carl Scmitt: A Juxtaposition (《凯尔森与施米特:并置》,Bleicher 1999)汇集了欧洲(德国、法国、瑞士、奥地利)的思想史学界和法学界学者的研究成果(仅一篇论文出自美国的凯尔森研究专家 Stanley L. Paulson),主题是施米特与凯尔森的相互批判关系。凯尔森流亡美国前,曾长期在德国执教,与施米特不仅在法学思想上针锋相对,在同行关系方面也有磨擦。文集中的论文既有对施米特与凯尔森两人关系的史实性研究,也有站在凯尔森立场批判施米特的理论研究。

从这些文集可以看出,德国和欧洲学界的施米特研究的问题意识,基本上来自德国和欧洲的政治思想史及德国现代政治史。德国学界研究施米特与北美学界的基本差异在于,德国学界对于施米特的解释尽管相当分歧,却与当今北美由社群主义和新-新左派挑起的意识形态论争没有多大干系。[1] 对于德国学界来说,似乎施米特作为一个政治思想的历史事件,完全是"我们自己的问题"。汉语学界如果要关注施米特事件,恐怕尤其得注意,不要被北美学界的意识形态风牵着鼻子走,而是通过施米特研究进入德国和欧洲的政治思想史的纵深。

施米特学术立足的"专业"是公法(宪法、国际法)和法理学,其法学思想的基本特征是反对实证主义的形式法学(或称纯粹

① 除施米特与纳粹的关系问题外,另一个极有争议的问题是:施米特是否反犹份子。在纳粹时期,施米特明显是反犹分子,但在纳粹上台前,施米特没有任何反犹言论,相反,施米特的一些密友是犹太人,而且他曾将著作题献给自己的犹太人朋友。如果纳粹时期的反犹言论不过是政治高压所致,要坐实施米特是反犹分子,就只有依据其论著来下判词,这就涉及到对其论著的解释。一旦涉及论著的解释,争议就无法避免了。最近的研究进展可参 Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*(《施米特与犹太人》),Frankfurt am Main2000。

法学),把公法看作政治的体现,因此可以称为政治法学。无论宪法还是国际法,对于施米特来说,根本不可能仅是纯粹形式的规范体系,毋宁是人类的某种政治理解的表达。某种法的体系的订立,基于人们对何谓政治的理解;现代法律体系是现代的政治理解(自由民主)的表达,施米特的政治法学对这种政治理解提出了尖锐的批判性分析。施米特的法学论著,几乎无一例外同时是政治哲学论著。在如何理解人类的政治时,施米特显得在罗马帝国神学的政治思想传统与现代民主的政治思想之间——政治神学与政治哲学之间摇摆。解读施米特的法学论著,必须穿过现代政治哲学(尤其马基雅维利、霍布斯、卢梭)进入到罗马帝国的政治神学传统。对这一并非完全等同于罗马法传统的帝国政治神学传统,汉语学界恰恰相当陌生。如果施特劳斯通过其犹太教思想的魔眼看到西方思想史中极为隐秘的内在冲突——柏拉图式政治哲学与亚理士多德-罗马法政治神学的冲突没有搞错的话,那么,可以说,施米特的论著通过其深厚的罗马天主教政治思想渊源展示出西方政治思想史中极为隐秘的内在问题。施米特政治法学的尖锐批判性固然与现代性政治困境不可分离,但其政治法学的问题表述,无不基于对自身所属的思想传统的重新解释。如果汉语学界不乘机通过研究施米特的政治法学进入西方政治思想史的内在问题的纵深,而是纠缠于其政治生涯、匆忙就其政治论述作出或保守、或新左派或自由主义的评判,就失去了一次学会审慎思索的机会。

关于这个选本

汉语学界对西方思想的理解已经有百年历史,进展迄今仍

然不让人乐观。尽管已经有了不少汉译西学原典，学界对西方思想经典文本的解读似乎还在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。原因之一大概是，学界向来不太重视西方思想史学界对原典的识读，以至于学界对西方思想经典的解读能力长期得不到提高。看来，学界不仅需要翻译原典，也需要精当挑选、翻译西方思想家对原典的解释。选编这个集子，就是尝试改变学界译介西方思想学典的方式。

施米特的政治法学思想自30年代以来就聚讼纷纭，根本性的困难最终仍然在于如何解读其主要论著。无论施米特的思想和论著如何恢奇多端，其基本关怀可以说只有一个：理解人类的政治。所谓现代性，说穿了就是理解人类政治的根本性转变。解读施米特，对于搞清现代性政治问题具有决定性意义。

然而，即便德语的施米特研究文献，也已经汗牛充栋。本文选在有限的篇幅里仅能提供有限的文献。文选的选题集中在理解施米特的政治观，由8篇批判性论述施米特政治哲学－法学－神学的文章组成，另有三篇相关的论文作为附录。8篇文章均出自德语学界有分量的政治哲学家和政治思想史家之笔，从30年代到90年代，兹可反映施米特政治法学思想的历史影响的痕迹。

首先是施特劳斯的著名评论 *Anmerkungen zu Carl Schmitt: "Der Begriff des Politischen"*（施米特"政治的概念"评注），原刊于1932年。如今，这篇评论已成为20世纪政治哲学史上的重要文献，形成了所谓"施米特－施特劳斯问题"，对于理解政治思想的现代性问题具有重大意义。

洛维特是德国学界的思想史大家、海德格尔最著名的学生之一，他对施米特政治思想的评论晚于施特劳斯的评注仅仅两

年。施特劳斯同样从海德格尔那里领受过阅读技艺，但对于施米特的解读，洛维特与施特劳斯判然有别。仅从形式来看，施特劳斯紧贴施米特的一篇文本，作注经式解读；洛维特的文章触及面宽、旁引广博，却似乎不及施特劳斯深透。至于思想立场上的差异，更值得悉心体会。

马丁（Alfred. V. Martin）是德国战后时期的著名政治哲学家，〈马克思、韦伯、施米特论人与社会的关系〉写于50年代，可以代表当时德国学界对施米特的一般评价。如今看来，作者对施米特的批评过于简单化（与卢卡奇在《理性的毁灭》【王玖兴等译，山东人民版1995】中对施米特的简单化批判差不多），但该文将马克思、韦伯、施米特加以对比的思路，依然富有启发性。

布鲁门贝格（Hans Blumenberg）是当代德国大哲，其著于60年代的《近代的正当性》一书已成为当代哲学经典。该书第一部分结尾处专门评论到施米特"政治的神学"，相当有深度。显然，施米特的政治神学与布鲁门贝格自己的论题有内在关联。如施特劳斯对《政治的概念》的评注一样，布鲁门贝格对《政治的神学》的评论受到施米特关注，并在其《政治的神学续篇》的"跋"中作了批判性回应。随后，布鲁门贝格在《近代的正当性》修订本（1988）中对施米特的批评又作出批判性回应，改写为〈"政治的神学"及其续篇〉，成为20世纪思想史上又一场大哲人之间的对话。这里译出的是《近代的正当性》修订本中的两节（包括〈"政治的神学"及其续篇〉）。

布鲁门贝格的文风艰涩，涉及的问题也相当费解，要理解布鲁门贝格对施米特的解读，已经相当困难。许伯勒（Wolfgang Hübener）是德国思想史学界的名家，这里选译的〈现代性历史纹理中的经与纬：施米特与布鲁门贝格〉一文评论了施米特与布鲁

门贝格之间的论争，写于80年代初，因其出色的论述广为学界引征，希望对于理解施米特与布鲁门贝格的论争有帮助。

法贝尔（Richard Faber）也是德国学界著名的政治思想史家，以研究沃格林、布鲁门贝格、本雅明著称。〈罗马人施米特〉一文写于90年代初，结合施米特的后期论著、尤其当时刚刚出版的《语汇：1947－1951笔记》来分析施米特的“罗马情结”，为理解施米特政治哲学、法理学思想中的罗马天主教精神背景提供了不乏见识的说明。

施米特早年的挚友、新教神学家佩特森（Erik Peterson）后来与施米特的政治－神学见解相左，著书批评施米特的“政治的神学”提法。施米特《政治的神学续篇》就是专为反驳佩特森的批评而写的。尼希黛斯（Babara Nichtweiss）是研究佩特森的专家，她的〈启示录的宪政学说〉一文细致考察了施米特与佩特森的交往和思想关系，分析两人关于“政治的神学”的论争，在这一论争背景下讨论施米特的宪法学说，对于理解施米特的政治哲学－神学与其宪法学说的关系，可能很有益。

迈尔（Heinrich Meier）是施米特研究的重要开拓者，将施米特主要看作一个“政治神学家”，实际上是迈尔在其《施米特、施特劳斯与“政治的概念”》（1988）提出、随后在《四论施米特的学说：政治的神学与政治的哲学的区分》（1994）中加以发挥的。迈尔的提法在学界引起很大反响，从神学角度研究施米特的法学思想（如尼希黛斯）或从政治思想角度解释施米特的神学背景（如法贝尔），实际上都与迈尔的开拓有关。〈神学的抑或哲学的友爱政治？〉一文是迈尔为其《施米特、施特劳斯与“政治的概念”》1998年重印本写的跋。

迈尔在文中抱怨学界对施米特的天主教思想背景的解释大

大偏离了他的原意。据他说，他关心的根本不是施米特思想的教派归属问题，而是作为生存方式的“政治神学”问题。要把施米特与施特劳斯放在一起来考察，不仅仅是因为两人在30年代有过一场思想交往，这场交往深刻影响了两人后来的思想发展。更重要的是：政治的神学对于施米特和政治的哲学对于施特劳斯都首先是一种生存方式，而神学的政治方式与哲学的政治方式无法调合。

了解施特劳斯思想的人都清楚，迈尔的这一观点是从施特劳斯那里来的，他对施米特论著的解读，遵循的也是施特劳斯的“读法”。〈神学的抑或哲学的友爱政治?〉重申了这一基本立场，并在第二部分尖锐抨击德里达对施米特的解释。迈尔的这两部专著虽然无不以施特劳斯为背景，毕竟没有从施特劳斯这方面说什么，所谓施米特与施特劳斯“隐匿的对话”，差不多是关于施米特的独白。在〈神学的抑或哲学的友爱政治?〉第三部分，迈尔专门论及施特劳斯，才使得他的观点明朗起来。这篇论文不仅对如何理解施米特政治思想中的罗马政治传统有重要补充，更重要的是，使我们晓得，应该从更为深远的问题意识出发来理解施米特。可以这样说：这篇论文对解读施米特的每一部基本论著都提出了强硬的挑战：理解施米特必须是从施米特来解释施米特，我们的问题意识和学理背景可能离施米特相当远。尖锐抨击德里达对施米特的解释被安排在第二部分，大概用意在此。

凯尔森(Hans Kelsen)作为纯粹法学的代表，是施米特的主要论敌，施米特的好些论著直接针对凯尔森。凯尔森在40年代流亡美国，对英美法学思想界影响巨大。凯尔森的纯粹法学要废除传统的自然法，但仍然得面对法律秩序的合法性规范的正当性来源问题，因此，法学与神学的类比并非仅是施米特的主

张。搞清凯尔森对法学与神学类比的实证主义修正、以自然神论替代基督教的上帝，对于理解施米特对凯尔森的批判相当关键。〈上帝与国家〉(1923)一文显然是凯尔森对施米特的《政治的神学》一书的回击，在现代法哲学史上占有重要地位。附录收入这篇论文，对于理解施米特的政治法学观点肯定会有帮助。值得一提的是，搞清凯尔森与施米特关于法学与神学类比的历史论争，对于理解当今罗尔斯的正义论也相当重要。

执教哈佛大学政府系的曼斯费尔德(Harvey C. Mansfield, JR)是当代美国学界著名的政治哲学家，施特劳斯的弟子之一。〈近代代议制与中世纪代表制〉不是讨论施米特的，而是扼要论析近代代议制与中古的政治代表制的差异。施米特的《罗马天主教与政治形式》的基本主题即阐发天主教的政治代表制的现代意义，汉语学界对这一论题的思想史背景相当陌生，曼斯费尔德的这篇论文，有助于汉语学界了解这一问题的思想史背景(德语文献方面，当推因著《施米特的政治哲学之路》而有影响的Hasso Hofmann的经典研究*Reprasentation: Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*,《代表:从古代到19世纪的代表观念史研究》Berlin: Duncker & Humblot1974)。经征得作者同意，将这篇论文作为附录，不仅为了提供思想史的背景知识，也有助于增加读者识读施米特时的现实感。

刘锋先生承译施米特的《罗马天主教与政治形式》(收入笔者编的《施米特文集》卷一:《政治的概念》)，在翻译过程中阅读了不少相关文献，特约请他撰写了〈政治与神学的平行性〉一文，解读《罗马天主教与政治形式》。附录的三篇文章，刚好构成一组理解施米特的法学与神学类比问题的专题，作为对前面八篇论文的补充材料。

编者前言

《现代性社会理论绪论》杀青那年(1996),我在耶路撒冷希伯莱大学的学术会议上遇到老友顾彬教授。他问我近来在想什么,我就同他谈起现代性政治哲学。随后,我们之间发生了关于“中国现代革命精神”从哪里来的论争(参顾彬、刘小枫等,《基督教、儒教与现代中国革命精神》,香港道风书社版 1999)。耶路撒冷分手后不久,顾彬给我寄来施米特《政治的神学》和一本德国学界研究施米特的文集。对于施米特,我只知其名不知其人其学,不明白顾彬寄我这些书是什么意思。

读了顾彬教授寄来的两本书,我才恍然:你不是在想政治哲学的事情吗?我们德国有个施米特……于是,我设法买了一堆施米特和关于施米特的书。这部文选就是近些年来研读的结果之一。在此特别感谢顾彬教授最初的赠书和一直替我留心德国学界研究施米特的新进展,还要感谢张贤勇博士在瑞士多次为我复印、订购、邮寄书籍。对各位译者的合作,亦一并致谢!

刘小枫

2002/1/21 于上海

目　录

施米特与政治法学

附　录

施特劳斯(Leo Strauss)

《政治的概念》评注*

刘宗坤 译

一

1. 施米特的论文[①] 探讨的是"人类事物的秩序"问题(页95),即国家问题。由于国家在当代比之在以往数个世纪甚至更长的历史时期中更加问题成堆(页23以下),所以,认识国家需要一个根本的基础,对国家的基础何在,即政治的基础"做出简明而基本的说明";因为"国家的概念以政治的概念为前提"

---

* 本文初次发表在 *Archiv fur Sozialwissenschaft und Socialpolitik*(社会科学与社会政策文库),Tubingen,卷67. Band,6. Heft,1932,页732-749。施特劳斯作为附录重印于他的 *Hobbes' politische Wissenschaft*(《霍布斯的政治》),Neuwied1965,页161-181。英译首次见于施特劳斯 *Spinoza's Critique of Religion*(《斯宾诺莎的宗教批判》)英译本(E.M.Sinclair 译),New York1965,页331-351。中译据英译译成,刘小枫据 Heinrich Meier, *Carl Schmitt und Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einen Dialog unter Abwesenden*(Stuttgart1998 增订版)中所附德文原文校订。

① 《政治的概念》,Munchen & Leipzig 1932,文中插入的页码与此书同。

(页20)。

2. 这篇论文作为施米特研究政治概念的开端,必须按照他本人所理解的总体原则来理解。根据这些原则,“政治先于国家”这句话便显示出他意在传达的并非永恒真理,而只是当前的真理。因为“一切精神无非是当代精神”(页79);“精神领域的一切概念,包括精神概念本身都是冲突的,只能通过具体的政治现实来理解”(页84);“一切政治的概念、观念和术语的含义都具有敌对性;它们具有特定的对立面,与特定局势联系在一起……”(页31)。根据这些原则,我们必须提出下面的问题:即在多大程度上当前的局势迫使我们承认国家的基础是政治?政治是在反对何种对手时成为国家的基础?

3. 目前局势的特点在于持续了300年之久的历史进程已经“到达终点”(页94)。在这个时代的终点,我们发现自己处于“一个中立化和非政治化时代”。非政治化不仅仅是现代历史发展的偶然结果,甚至也不仅仅是它的必然结果,而是现代历史发展最初的真正目标。现代精神在自由主义运动中大获全胜,而自由主义的特征恰恰在于对政治的否定(页68以下)。如果说自由主义已经变得令人难以置信,如果说它必须由此而遭到“另一个体系”的反驳,那么,在任何情况下,反对自由主义的首要口号就必须是:政治的立场。如果说自由主义相信,它能通过否定政治性而推出国家的基础,或者更确切地说,建立理性的社会关系,那么在自由主义失败之后,人们不禁认识到,只能站在政治的立场上理解国家。所以,施米特的基本论题完全取决于他与自由主义的论争;它只能作为论战来理解,只能“通过具体的政治现实”来理解。

4. 自由主义的失败注定了施米特的使命。这种失败的详

情如下:自由主义否定了政治;然而自由主义并无法把政治从地球上抹去,只是将其掩盖起来而已;自由主义导致了以一种非政治的言说方式参与政治。所以,自由主义抹杀的不是政治本身,而只是对政治的认识以及政治的真相(页65以下)。为了去除自由主义制造的这层掩盖现实的烟幕,人们必须使政治露出本来面目,而且使之不容否认。政治首先必须从自由主义制造的幕障中浮现出来,以便使国家问题得到认真的对待。

5. 因此,仅仅确定了自由主义业已失败的事实,或证明自由主义如何在每一项政治活动中均令自己走向荒谬还不够,仅仅指出"任何善良的观察者……若想在这里(即自由主义)找到些许政治原则或学理的一致性,均不免失望"(页69)也不够。甚至洞察到一切自由主义政治学的明显矛盾乃是它们从根本上否定政治的必然结果,仍然不够(页69)。毋宁说,我们需要以"另一种体系"取代这种在自由主义政治学中无法自圆其说却"具有令人吃惊的一致性的自由主义思想体系"(页70),这"另一种体系"就是那种不否定政治,反倒使人们理解政治的体系。

6. 施米特认识到,这种"具有令人吃惊的一致性的……自由主义思想体系","虽屡经挫折,在今天的欧洲却依然尚未被其他什么体系所取代"(页70),这种认识本身已经足以表明他的研究的意义;因为这种认识使他完全孤立地处于自由主义的论敌中间,这些人的口袋里通常装着某种详细的非自由主义学说。根据这种认识,施米特也指出了自己研究的基本困难。因为,如果"自由主义的思想体系"真的"在今天的欧洲尚未被其他什么体系所取代",那么可想而知,他在表述自己的观点时也会被迫利用某些自由主义思想的成分。施米特之所以试探性地做出这种主张恰恰是出于这种强迫性。施米特本人曾明确地说明这一

点：他无非是想“在理论上为一个巨大问题 encadrieren（划定界限）”；他的著作的论题“应被看作一种客观性讨论的出发点”（页96）。上述因素使得批评家的任务转向更多地注重施米特与主流观点的区别所在，而不太注重他纯粹追随主流观点的那些联系。

二

7. 施米特明确拒绝为政治提出一个“无所不包的定义”（页26）。从一开始，他就把“政治的本质”问题（页20）理解为政治的特性问题（页21与页26以下）。事实上，他之所以这样做，不是因为他觉得分类问题（政治特有的划分必须在此得到规定）已经得到解决，甚或不是一个实质性问题，而是恰恰因为他深深地怀疑当今最为司空见惯的那种答案。他运用政治现象把这类最为司空见惯的答案置于荒谬的境地，并以此为从根本上回答分类问题开创了一条途径。虽然屡遭挑战，但是对用于界定政治和国家的特殊性的分类问题，今天最为司空见惯的真正自由主义答案却依然如故，这就是“文化”，即“人类思想和活动”的整体，它划分为“各种相对独立的领域”（页26），成为“各种文化区域”（Natorp）。初看上去，施米特曾经说过：就像“最终的划分在道德领域是善与恶，在审美领域是美与丑，在经济领域是利与害一样”，“政治的特有划分……在于朋友与敌人的划分”（页26），如果他坚持这样说的话，就会局限于上面的分类当中。但是，施米特明确拒斥这种与其他“文化区域”并立等同的政治秩序，朋友与敌人的划分“既不等同于也不类同于……其他那些划分”；政治并没有描绘出“一个属于自己的新领域”（页27）。这里无

非是在说，对政治的认识意味着至少要对流行的文化概念进行彻底批判。

8. 施米特并没有处处表现这种批判。同样，他也使用一般文献中的术语，偶尔讲到“各种人类思想与活动的相对独立的领域”（页26以下）或各种“人类生活和思想领域”（页66）。在某一段中，他竟如此表述自己的观点，以至于粗心的读者会产生下面的印象：在自由主义让人们认识到审美、道德、科学、经济等领域的自主性之后，现在对施米特来说，则要寻求让人们认识到政治的自主性，尽管这与自由主义相反，但却是自由主义之渴望自主性的延续。的确，他把“自主性”（Selbstverstandlichkeit）一词表述为“人类生活不同领域的自主性（Autonomie）”，这段引文已经表明上面的印象与施米特关系甚微。当他强调，自由主义“不但承认人类生活不同领域的‘自主性’，而且将其夸大到专门化甚至完全孤立的程度”时（页71），这一点就变得更加清楚。施米特之与流行的文化概念分道扬镳充分表现在他对美学的间接描述上面：“从形而上学和道德通往经济的道路穿越了审美领域，而穿越审美消费和审美愉快的道路，如果一直极为崇高的话，则是通往普遍节约精神生活的最稳固最舒服的道路……”（页83）；因为流行的文化概念当然包含对审美价值自主性的认识——假定这个概念完全不是由这种认识组成的。这种观点至少导致了以另外一种文化概念代替流行的文化概念的要求。而要做到这一点必须以对政治的特殊性的认识为基础。

9. 我们业已看到，施米特明确放弃了为政治下“无所不包的定义”。他假定“各种相对独立的人类思想和活动领域”（道德、审美、经济等）具有“其自身的标准”，各个领域就是借助于这些标准相对独立地建立起来，由此，他追问什么是“政治的标

准”。此处的标准具有“终极划分的性质”,或者更确切地讲,具有终极“对立”的性质。所以,道德的标准便是善与恶的对立,审美的标准便是美与丑的对立,等等。以这种一般关系为定位,施米特把“朋友与敌人的划分”界定为“政治特有的划分”(页26以下)。此处的“敌人”——还有“朋友”——永远只能被理解为公敌(友),即“一个至少是潜在地斗争,或者说真正能够斗争的群体,与另一个类似群体对抗的群体”(页29)。在敌友模式的两种因素中,“敌人”因素显然占据先机,施米特在详细解释这种观点时,已经说明了这一点,事实上,他只论述了“敌人”的含义(参见页27,29以及页32以下)。人们可能会说:所有人群都只寻找朋友——他已经有了敌人,才有朋友;“政治关系的实质包含在具体的敌对状态之中”(页30)。所以,“敌人”要优先于“朋友”,因为“现实领域存在的潜在战斗”属于“敌人的概念”——尚不属于朋友的概念本身(页33),而且,“人的生命”从潜在的战争,“可怕的紧急状态”以及“最极端的可能性”中,获得“特有的政治张力”(页35)。但是,战争的可能性并不仅仅构成政治本身;战争不纯粹是“最极端的政治手段”;战争不仅在“自主的”范围内——即政治范围内——而且仅仅对人而言,就是可怕的紧急状态,因为战争不但关系到而且一直关系到“肉体屠杀的现实可能性”。政治的这种结构性定位说明了政治是基础性的,而不是一个与其他领域并存的“相对独立的领域”。政治是“尺度”(页39)。正是在这个意义上,我们才能理解施米特所讲的政治“既不等同于也不类同于”道德、审美和经济等领域(页26)。

10. 这种政治定义与施米特对流行的政治概念的暗中批判关系密切。这种批判对各个“人类思想和活动领域”的“自主性”提出了质疑。按照流行的文化概念,不仅个别的“文化领域”在

与其他文化领域的关系上是"自主的",而且文化作为一个整体,先于任何个别的文化领域,已经具有"自主性",它是一种独立自主的创造,是人类精神的"纯粹产品"。这种观点让人忘记了"文化"总是以某种教化为前提:文化总是自然的教化(Kultur der Natur)。这种说法首先意味着,文化是对自然倾向的提高,是对自然的精心化育——至于是自然土壤还是人类精神则无关紧要;因此,文化要遵循自然本身提供的提示。但是,这种说法也可以是指通过顺应自然而征服自然(用培根的话说,即 parendo vincere);因此,与其说文化是对自然的忠实化育,还不如说文化是反抗自然的粗暴而狡狯的斗争。把文化看作化育自然,还是与自然斗争,取决于如何理解自然:是把自然看作供人效法的秩序,还是需要消除的无序。但是,无论如何理解文化,"文化"终归是自然的化育。既然"文化"成为自然之化育,那么只有假定对自然的化育已经变得与精神对立,并且已经被遗忘时,文化方可被理解为独立自主的精神创造。因为我们现在理解的"文化"首先是对人类天性的教化,所以文化的前提便首先是人类天性;又因为人在天性上是社会动物(animal sociale),所以文化建立其上的人类天性就是人与人天然的社会关系,即某个人先于一切文化而对其他人的行为方式。以此方式所理解的自然的社会关系这句话就是自然状态(status naturalis)。所以,人们可以说 文化的根基就是自然状态。

11. 在特定的现代文化概念的意义上——此处,暂且不论严格地讲在现代文化概念之外是否还有其他文化概念——霍布斯把文明状态(status civilis)理解为自然状态的对立面;文明状态成为所有狭义文化(即所有艺术和科学的教养)的前提,而且它自身以另一种特定的文化为基础,即以人类意志的训练为基

础。在此，我们暂且不论霍布斯关于自然状态与文化（广义的文化）之间相互对立的看法；在此，我们只强调一点，即霍布斯完全把自然状态描绘成战争状态，不过，我们必须记住“战争的天性并不存在于实际的斗争中；而是存在于众所周知的另外的倾向中”（《利维坦》第十三章）。在施米特的术语中，这种表述意味着自然状态是真正的政治状态；因为，施米特同样认为，“政治”并“不存在于战斗本身当中……而是存在于这种现实可能性所决定的行为之中”（页37）。由此看来，被施米特视为基础的政治就是支撑所有文化的“自然状态”；施米特恢复了霍布斯的自然状态概念所具有的荣耀地位（参见页59）。由此，那个必须规定政治特有的划分的分类问题也有了答案：政治乃是人的状态；事实上，政治乃是人之“自然的”、根本的和极端的状态。

12. 事实上，施米特对自然状态的界定与霍布斯有着根本差别。在霍布斯看来，自然状态是个人之间的战争状态；而在施米特看来，自然状态则是群体（尤其是国家）之间的战争状态。对霍布斯而言，在自然状态中，每个人都是其他人的敌人；而对施米特而言，所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分。这种差别植根于霍布斯自然状态定义的论战意图：既然自然状态是一切人对一切人的战争状态，那么它就可望激发人们摆脱自然状态。施米特则以政治状态反对这种对自然状态或对政治的否定。

13. 姑且说在霍布斯的思想中无疑存在着对政治的全盘否定；按照他的学说，自然状态至少在国与国的关系中仍然存在下来。因而，霍布斯把自然状态抨击为个人间的战争状态——施米特无疑采纳了这种观点，他的论述表明，在保护与服从的关系上，他明确地追随霍布斯（页53；另参见页46以下）——并不需

要对施米特意义上的政治，即人类群体间关系的“自然”性质提出质疑。然而，按照施米特，政治群体的本质就在于它可以“要求……自己国家的成员随时准备牺牲”（页46）；至少霍布斯有资格认为这种主张是正当的。那些在战斗中因怕死而开小差的行为只是不光彩，而非不正当（《利维坦》，第十一章）。国家仅仅有理由要求个体有条件的服从，即那种不与挽救和保存个体生命相矛盾的服从；因为保护生命乃是国家的最终基础。所以，尽管一个人被迫无条件地服从，但是他仍然没有义务冒生命危险；因为死乃是最大的恶。霍布斯没有从这种结果中退缩，他明确地否定了勇气作为一种品德的地位（《论人》【De homine】第十三章，第9节）。同样的态度还表现在他对人民利益（salus populi）的定义中：人民的利益包含（1）抵御外敌；（2）维持国内和平；（3）以正确适度的方式丰富个体，这一点通过工作和节俭比通过战争的胜利更容易做到，尤其是通过机械和数学的发展而获得促进；（4）享受无害的自由（《论公民》【De cive】第十三章，第6节和节14节）。一旦“人类”成为计划的主体或对象，这些原则必然会导致文明的理想，即要求人类天然的社会关系成为一个“消费与生产的整体”（页58）。若举例来说，那么霍布斯作为文明理想的创始者，则远在培根之上。恰恰由于这一点，他成为自由主义的奠基人。单纯保全性命的权利——这种权利是霍布斯自然权利的概括——具有人权之完全不可剥夺的性质，换言之，个体的权利要求先于国家并决定国家的目的和权限。霍布斯所奠定的单纯保全生命的自然权利要求为自由主义的整个人权体系开辟了道路，即使这一基础事实上并没有必然产生这种进程。霍布斯之有别于后世的自由主义，无非然而却固然在于，他直接以自己的所知所见反对自由主义文明理想为之不断斗争的东

西——不仅反抗腐败的国家机构，统治阶级的邪恶意志，而且反抗人的天性之恶；在一个非自由主义的世界上，霍布斯稳步前进，奠定了自由主义的基础，它反对——如果可以这样说的话——非自由主义的世界，而后来的人们出于对自己前提和目标的无知，却相信人性的原初之善（基于上帝的创世和护理），或者在自然科学中立性的基础上，孕育天性之提升完善的希望，而这种希望并未得到人类自身经验的证实。鉴于自然状态本身，霍布斯试图在自然状态容许克服的限度内克服自然状态，而后来的人们却要么梦想出一种自然状态、要么基于某种假想的对历史以及人类本质的深刻洞见，忘记了自然状态。但是——若比较公正地评价后来的人们——从根本上讲，这种梦想和遗忘不过是否定自然状态的结果，不过是霍布斯提出的文明状态的结果。

14. 如果说自由主义最终的自我认识就是文化哲学，如果这是事实，那么我们就可以概括地讲，在文明世界的掩盖和垄断之下，自由主义忘记了文化的根基，即自然状态，也就是处于危险和危难之中的人性。为了反对自由主义，施米特回到自由主义的创始者霍布斯，以便借摧毁霍布斯对自然状态的明确否定来摧毁自由主义。[1]如果说霍布斯是在一个非自由主义的世界上完成了自由主义的确立，那么施米特则是在一个自由主义的世界上担当了对自由主义的批判。

---

[1] 在这部论著的第一版中，施米特把霍布斯描绘成"迄今为止最伟大，或者唯一真正系统的政治思想家"（《社会科学与社会福利政策文库》(Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik，卷58，页25)。现在，施米特只是把霍布斯说成"一位伟大的、真正系统的政治思想家"（页64）。事实上，霍布斯是个反政治的思想家（根据施米特所理解的"政治"）。

三

15. 施米特把自由主义对政治的否定与政治状态对立起来，即与对政治现实性的认识对立起来。施米特明确主张，对于政治状态而言，一个人是喜好政治还是厌恶政治并无关紧要：政治状态的意图"既不是好战或军国主义，也不是帝国主义，更不是和平主义"（页33）。施米特只想了解事实。这种表述并不意味着他认为自己的论述"无关乎价值"，也不意味着他想（不论是出于对科学性的关注还是出于对个人自由决断的关注）为所有对政治进行评价的可能性留下空间。毋宁说，他的意图恰恰在于封闭所有此类可能性：政治根本无法被评价，无法以某种理想来衡量；用于政治上面的所有理想无非是些"抽象"而已，而所有"规范性标准"无非是些"虚构"罢了（页49以下，页28以下）。因为政治是借助于人对人"肉体屠杀的现实可能性"来建立的（页33）；"决不存在什么理性的目的和规范，更遑论真假；决不存在什么纲领，更遑论可否值得效法；也根本没有什么社会理想，更遑论其是否美好，这里既没有什么合理性也没有什么合法性能够把人对人出于自己的原因而相互杀戮正当化"（页49以下）。

16. 政治状态导致了非敌对性的政治描述。因此，政治状态反对霍布斯对自然状态的敌对性描述。霍布斯把自然状态本身描述为不可能的状态：自然状态即一切人对一切人的战争；在自然状态中，每个人都是其他任何人的敌人。在施米特看来，自然状态的主体不是个人，而是群体；而且并不是每一个群体都是其他任何群体的敌人，而是结盟和中立的可能性与敌对的可能

性并存(页 35)。如此理解的自然状态本身则是可能存在的。这种状态的真实性,已经为迄今为止的整个人类历史所证明。或许将来某一天人类会进入完全非政治的状态求求至于"这种世界和人类状态能否出现,何时出现,我一无所知";无论如何,这种状态"目前尚不存在",所以,"如果假定它已经来临,就是一种不诚实的幻想"(页 54)。

17. 现在人们不能——施米特自己尤其不能——对非政治状态"目前尚不存在"(页 54)以及"战争作为现实可能性今天依然存在"(页 37)这一事实轻描淡写。鉴于当今存在着一场争取完全消除战争之现实可能性,从而取消政治的强大运动,鉴于这场运动不仅对时代精神产生了巨大影响,而且强有力地决定着现实状况求求这场运动终究导致了战争"或许在今天……不再虔诚,不再有道德之善,也不再有利可图"(页 36),而在此前的数个世纪中,事实上战争总是这样一些东西求求鉴于这一事实,人们的眼光必须超出当前并且问一问 如果"战争作为现实可能性今天依然存在",那么战争的可能性明天是否依然存在呢?亦或后天又如何呢?换言之,尽管对政治的取消迄今为止尚未成功,那么这种取消在将来是否可能呢?还是根本就没有这种可能?

18. 施米特对这个问题做出如下回答:政治性属于人类生活的基本特性;在这个意义上,政治乃是一种命运;因此,人无法逃避政治(页 36 以下,页 66 以下,页 76 以下)。政治之无可逃避表现在这样的矛盾中,即如果人们试图取消政治,就必然陷入无措的境地。当且仅当取消政治的力量变成政治性的,这种努力才有望成功;也就是说,只能当它"强大到足以把人群分成朋友和敌人",从而"能够促使和平主义者与非和平主义者开战",

"以战争反对战争"时,取消政治的努力才有望成功。由此,这场反对战争的战争便"确定无疑地成为人类的最后之战"。然而,这场战争"必定是特别惨烈、毫无人性的",因为在这场战争中,敌人被攻击为"非人的怪物……不仅要战胜他们,而且要彻底消灭他们"(页37)。但是,在这场特别非人性的战争之后,人类并没有希望变得特别地具有人性,并因而成为非政治性的。所以,以人性为借口来消除政治性的努力所必然导致的后果,无非就是非人性的增长。当人们讲政治乃是人类生活的基本特性时,或曰,一旦某人不再具有政治性,他就不再成其为人时,这种说法也无非是指,而且恰恰是指一旦某人不再具有政治性,他便不再具有人性。所以,如果人们因试图取消政治性而陷人矛盾当中时,这种努力最终只有通过欺骗才能成功:"一方面谴责战争就是屠杀,另一方面却要求人们去发动战争,不是杀人就是被杀,以便从此'永远消除战争',这是明目张胆的欺骗"(页49)。

19. 因此,政治不仅是可能的而且是现实的;不仅是现实的而且是必然的。政治之所以是必然的,乃是因为它植根于人类的天性中。所以,否定政治和政治状态之间的对立可以追溯到关于人性的争论。最终的争端出在人在天性上是善还是恶。不过,这里并不是在"特定的道德或伦理意义上"讲"善"与"恶";毋宁说,"善的"被理解为"没有危险的",而"恶的"则被理解为"有危险的"。因而,最终的问题便是"人是否是一种危险的存在,他到底是一种危险的生物,还是一种无害的、没有危险的生物"(页59)。"所有真正的政治理论"均假定人的危险性(页61)。职是之故,人具有危险性的论题就成为政治状态的最终前提。

20. 上面描述的思路很可能不是施米特的定论,当然更不是他所讲过的最深刻的东西。它隐藏了另外一种朝完全不同的

方向发展的思想，这种思想与我们上面所描绘的思路无法协调。

21．施米特把人具有危险性的论题描述为政治状态的最终前提：政治的必然性就像人的危险性一样确凿无疑。然而，人的危险性真是确凿无疑的吗？施米特本人把人具有危险性的论题定为一种“猜测”（Vermutung），和“人类学的信仰表白”（页58）。但是，如果人的危险性仅仅被假定或被相信，而不是真正地被认识，那么它的反面同样也可以如此，从而取消人之危险性（这种危险性迄今一直存在着）的努力就可以大行其道。如果人的危险性只是被相信，那么它在原则上就处于威胁之下，由此政治也处于威胁之下。

22．施米特承认政治在原则上已经受到威胁，他讲道：“这种[完全非政治的]状态是否能出现，何时出现，我一无所知”（页54）。如果像施米特在许多章节中所主张的那样，政治根本无可逃避，那么政治就难以受到威胁。所以，人们必须为他的主张加上一句明显的限定词，即政治无可逃避，而且必须对他的主张做如下理解：只要还存在着一个对立面，政治就无可逃避。在前面引证的反对和平主义的论述中，施米特已经暗示出这种限定，因为他的论述假定和平主义者与非和平主义者的对抗无法消除。因此，政治之无可逃避只是有条件地存在；最终，政治仍然处于威胁之下。

23．如果政治最终仍然处于威胁之下，那么政治的立场最终必须不仅仅是对政治现实的认可，即赞同受到威胁的政治性并肯定政治性。由此，人们必然会问：施米特为何要肯定政治性？

24．只要人的危险性受到威胁，政治就受到威胁。所以，肯定政治也就是肯定人的危险性。那么，应当如何理解这种肯定

呢？如果它具有政治意味，它就“不能拥有规范性意义，而只能拥有生存性意义”（页 49），就像其他任何政治事物一样。由此，我们必然会问：在危险时刻，在“可怕的紧急状态”中，难道一个“战斗的群体”要肯定其敌人的危险性吗？难道它希望这样危险的敌人吗？我们必然会像 C. Fabricius 一样作出否定的回答，当他听说某位希腊哲学家主张快乐是最大的善时，曾评论道：如果我们在和皮鲁斯（Pyrrhus）与萨尼特人（Samniten）打仗时，他们也坚持这种哲学家的观点就好了！同样，一个处于危险中的国家之所以想到自己的危险性，不是出于危险的原因，而是出于摆脱危险的原因。所以，肯定危险本身不具有政治意义，而是只具有“规范”和道德意义；确切地讲，它无非肯定了权力就是组成国家的权力，肯定了马基雅弗里意义上的品德（virtu）。在此，我们再一次想到霍布斯，他把无所畏惧描绘成一种自然状态的品德（顺便讲一下，他像否定自然状态那样否定这种品德），但是他认为无所畏惧也包含荣誉和勇气。所以，战争道德似乎是施米特肯定政治性的最终合法基础（Rechtsgrund），否定政治性和政治状态之间的对立似乎与和平主义的国际主义和好战的民族主义之间的对立相一致。

25. 结论真是如此吗？如果我们考虑到施米特拒绝以战争反对和平主义者的解决方式（页 33），就必然会怀疑这种结论。而且，一旦人们更准确地看到施米特如何把人的危险性作为政治状态的最终前提，就必然会对这个结论产生争议。他曾经两度拒绝和平主义理想，因为无论如何这种理想在目前的状况下既对行动没有意义，也对理解目前的局势没有意义（页 36 以下，页 54 以下），此后，施米特认识到建立“世界国家”的可能性原则上是对人类统一“消费和生产”的完全非政治性参与，他终于问

道，“世界经济和技术集中所需要的令人惊恐的权力会落在哪些人身上”，换言之，哪些人将统治这个“世界国家”(Weltstaat)？“决不能因为相信人类将获得绝对自由，所以让人民选出一个政府管理人民纯属多余，就取消上面那个问题。人类将何以获得自由？这个问题只能由各种乐观主义或悲观主义的猜测来回答”，也就是说，乐观主义猜测人没有危险性，而悲观主义则猜测人具有危险(页58以下)。职是之故，考虑到人对人的统治是或者将是必然的还是多余的这个问题，人之是否具有危险性的问题便随之浮现出来。既然如此，危险性便意味着需要统治。由此，最终的争端并不是出现于好战派与和平主义者之间(或者说民族主义和国际主义之间)，而是出现于“威权理论与无政府理论”之间(页60)。

26. 威权理论与无政府理论之间的论争涉及人在本性上是恶的还是善的。但是，此处的“恶”与“善”并“不能做特定的道德性或伦理性理解”，而是要理解为“危险的”和“没有危险的”。如果我们考虑到施米特曾讲过的“恶”的双重含义，它的意思就变得一目了然。“恶能够以腐败、软弱、怯懦、愚蠢的面目出现，但是也能够以‘残忍’、本能冲动、生命力、无理性等面目出现”(页59)。换言之，“恶”可以被理解为人性之卑劣或兽性力量，即humana impotentia或naturae potentia(斯宾诺莎《伦理学》卷三)。既然“恶”不具备道德含义，那么就只有第二个含义可以拿来讨论。在这个意义上，“17世纪的政治哲学家们(霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫)”曾经把自然状态的人描绘成“恶的”。也就是说，他们“像野兽一样受到各种冲动的驱使(饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒)而作恶”(页59)。然而，问题在于为何这些哲学家，尤其是霍布斯把人理解为“像野兽一样恶”。由于霍布斯否认原罪，所以他不得

不把"恶"(Bosheit)理解为无辜的(unschuldige)"恶";而且,他不得不否认罪(Sunde),因为他不承认人具有任何固有的先于作为正当要求之一切要求的义务,因为他认为人生而自由,也就是说没有任何义务;所以,对霍布斯而言,基本的政治事实乃是作为个人之正当要求的自然权力,他把义务看作是对这种要求后加的限制。如果人们采取这种思路,在原则上就不能否认争取人权是个人对国家提出的要求,是与国家对立的,就不能否认社会与国家的对立,进而也不能反对自由主义求求假定自由主义并不完全是霍布斯式思路无可避免的结果。一旦人们把人之恶理解为兽性的无辜之"恶",而这种兽性的无辜之"恶"又是可以通过伤害而变得狡黠伶俐,因而是可以教化的,那么人们为教育所定的限度就变成了一个纯粹的"猜测"问题——是像拥护绝对王权的霍布斯本人那样狭隘地限制呢,还是像自由主义那样只做宽泛的限制,亦或像无政府主义那样幻想教育是万能的?一旦把恶理解为无辜的"恶"并由此把善理解为恶本身的一个方面,那么恶与善的对立便丧失了严格界线,从而也失去了意义。施米特为之奋斗的目标即是对自由主义进行彻底的批判,为了达到这一目的,摆在他眼前的任务就是消除那种把人性之恶看成动物性的无辜之恶的观点,并且回到把恶作为道德之卑劣的观点。唯有如此,施米特才能自圆其说,因为他曾经主张"政治理念的核心"乃是"道德要求的决断"(《政治的神学》,页56)。但是,施米特对霍布斯及其追随者坚持的恶的观点所做的修正不仅没有满足上述要求,而且还与之相矛盾。霍布斯强调天性的无辜之"恶",并认为可以与之搏斗,而施米特则以明确的同情口吻谈论没有道德含义的"恶"。不过,这种同情无非是对动物性强力的推崇而已。前面已经引述过施米特讨论审美问题时所讲

的同样内容,这些内容也适用于他对动物性强力的这种推崇。不但如此,当我们认识到他所推崇的对象并不是完美,而是欠缺和需要(即统治的需要)时,这种同情之不当就立即变得一目了然。统治的必要性所揭示的人的危险性只能正确地理解为道德的卑劣。我们必须认为如此,却无法肯定如此。既然如此,那么对政治的肯定又有何意义呢?

27. 施米特之所以肯定政治性,尤其是他肯定政治性且不纯粹将其视为真实的与必然的这一点,最明显地表现在他对有关否定政治的理想所做的反驳之中。从根本上讲,施米特并没有把这种理想斥为乌托邦——他毕竟说过自己不知道这种理想是否能实现——但是,他的确憎恶这种理想。施米特没有以道德化的方式阐述自己的观点,而是尽量把它们掩盖起来,这只能使他的批驳更加有力。我们还是听听施米特自己的论述吧:"如果……朋友与敌人的划分即使作为可能性也不复存在了,世界上将不会再有政治,也不会有国家,只剩下一种与政治无关的世界观,只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等"(页54)。我们之所以强调娱乐,是因为施米特几乎使娱乐在人类一系列严肃的追求中销声匿迹;尤其是紧跟在"娱乐"后面的"等等"掩盖了"娱乐"乃是这个系列中最后一个词,掩盖了它的终结性质(finis ultimate)。由此,施米特的观点已经十分清楚:政治的敌人能够言所欲言;他们能够根据自己的计划诉诸人类的最高关怀;他们的善良信心无可否认;世界观和文化等当然并不一定是娱乐,但它们能够变成娱乐;另一方面,人们不可能把政治和国家同时作为"娱乐";政治和国家乃是使得世界不至于变成娱乐世界的唯一保证。所以,政治的敌人所期望的最终无非是建立一个娱乐的世界、一个消遣的世界、一个毫无严肃性可言的世

界。"在一个完全实现和平的世界上",施米特在早先的一节中说道,"政治将不复存在。可以想象这样一个世界照样包含很多或许相当有趣的对立和对抗,各种竞争的谋略,但是却不复存在那种富有意义的对立面,以要求人们去牺牲生命"(页35以下)。在此,施米特对和平主义的理想世界所做出的让步,他所发现的某些引人注目之处,就在于和平主义那种趣味性和娱乐性的内涵;同样,他在这里也尽力掩饰"或许相当有趣"的观点中所包含的批评。当然,他并不希望对没有政治的世界是否有趣引发怀疑;如果说相信什么结论的话,那就是非政治化的世界相当有趣("各种竞争的谋略")。"或许"一词只是提出一个问题,但却的确提出了一个问题,即这种有趣的内涵是否能够对关乎一个名符其实的人的利益的事情提出要求;正是这个"或许"掩饰同时又流露出施米特对这种有趣内涵的反感,因为只有在人们忘却了真正重要的东西时,才能出现这种有趣的状况。至此,我们已经清楚地看到,为何施米特拒斥和平主义的理想(更根本地讲则是文明的理想),为何他肯定政治性:他之所以肯定政治性乃是因为他在受到威胁的政治状态中看到了对人类生活之严肃性的威胁。所以,对政治的肯定最终无非是对道德的肯定。

28. 施米特曾把现代世界描绘成一个非政治化的时代,如果我们更加认真地看待这个观点,就会得出与前面相同的结论。当然,他的这种描述并不是说政治在19、20世纪已经不像在16、17世纪那样注定如此。人类在今天依然分成"各种具有相互斗争的现实可能性的群体",比之此前的时代不曾有丝毫减轻。人们相互争吵,这个事实依然如故,而争吵的内容却已经发生了根本性的变化。人们争吵的内容取决于他们认为什么重要、什么具有权威。而他们认为具有权威的东西则因时而易:在16世

纪，神学拥有权威；17世纪是形而上学；18世纪是道德；19世纪是经济；20世纪则是技术。基本上可以说，在每个世纪均有一个不同的"领域"成为"核心领域"（页80－84）。但是，由于政治"没有……它自己的领域"（页27），所以政治从未成为"核心领域"。尽管"核心领域"不断改变，政治却始终是一个定数。不过，政治性作为人类的命运取决于对人来讲什么是最重要的东西，"国家也是从相应的核心领域获得其现实性和权力，因为分成不同敌友阵营的群体所争吵的权威问题同样是由权威领域来决定的"（页86）。所以，只有人们了解了那种控制着"核心领域不断转换"的法则时，才能搞清楚现代世界特有的非政治化的真正含义。这一法则就是"中立化趋势"，即努力获得那种"使安全、透明、一致与和平成为可能的"基础（页89）。此处的一致与和平是指不惜一切代价达成一致与和平。不过，如果是以某种手段实现已经确定的目的，人们在原则上总是能够达成一致，而对于目的本身却永远争吵不断。围绕什么是正义、什么是善，我们总是在相互争吵，不但与别人吵，而且还与自己吵（柏拉图：《欧绪弗洛篇》【Euthyphro】7B－D以及《斐德诺篇》【Phaedrus】263A）。所以，如果有人想不惜一切代价达成一致的话，那么除了彻底放弃正义问题，转而只关心手段之外，别无办法。至此，我们就可以理解，现代欧洲一旦开始——为了避免围绕正确信仰的争吵——寻求中立性的基础本身，最终却沦人了对技术的信仰。"当今对技术的普遍信仰是不言而喻的，其根源无非在于人们能够相信他们在技术中找到了绝对中立的基础……与神学、形而上学、道德甚至经济方面那些可以永远争论下去的问题不同，纯粹技术性问题要求某种明确的客观性，它们允许达到清楚的解决"（页90）。但是，技术的中立性只是表面现象："技术

永远是一种工具和武器，恰恰因为技术服务于所有人，它并非中立”（页 90）。这种徒有其名的中立性暴露出那种寻求“绝对中立之基础”并不惜一切代价达成一致的企图何其荒谬。只有以人生的意义为代价达成一致，才有可能不惜一切代价达成一致；因为只有人们不再提出何为正义的问题时，才有可能不惜一切达成一致；不过，如果有人放弃了这个问题，他就等于放弃为人。但是，如果有人严肃地提出何为正义这个问题，必然会引发争端（鉴于这个问题导致的“一系列无法解决的难题”【页 90】），而这场生死悠关的斗争，即政治——人类之划分成朋友和敌人的阵营——应当把自己的合法基础归因于何为正当（Richtigen）这个严肃的问题。

29. 肯定政治也就是肯定自然状态。施米特以对自然状态的肯定反对霍布斯对自然状态的否定。自然状态即纯朴的战争状态（status belli）。由此，肯定自然状态似乎只能意味着好战。然而，一旦人们把握了施米特返回自然状态的真正含义，这种印象就会烟消云散。肯定自然状态并不意味着肯定战争，而是意味着“放弃现有的安全”（页 93）。之所以要放弃安全，不是因为战争是某种“理想化的”东西，而是因为必须走出“富丽堂皇的教区”，放弃“安于现状的舒适与安逸”，回到“尚未有文化或社会”的“神秘而谦卑的开端”，回到“尚未受损害、尚未被败坏的自然中去”（页 93），以便能够“从具有纯粹完整的知识的权力中”再度诞生出“人类事物的秩序”（页 95）。

30. 按照施米特的真正看法，如果政治立场能够溯源到道德立场的话，那么这种看法如何与他的著作中比比皆是的对道德先于政治的批驳相一致呢？第一种可能的解释是，“道德”在他的反驳中是指一种完全特定的道德，即那种与政治根本对立

的道德。对施米特而言,“道德”——至少在此处上下文的用法中——总是指“人道主义道德”(参见页 80 以下)。但是,这种用法说明了施米特本人在依赖自己论敌的道德观,而没有对人道主义与和平主义的道德要求是否成其为道德提出质疑;他仍然没有跳出自己所攻击的那种观点的陷阱。

31. 然而,对道德的批驳——即对“理想”和“规范性标准”的批驳——并没有妨碍施米特对人道主义道德与和平主义理想作出道德判断。当然,就像上面所讲的那样,他尽量掩饰这种判断。而掩饰本身则表现出一种窘迫:受到威胁的政治状态使他有必要对政治做出评判;而同时对于政治本质的认识则导致了怀疑一切对政治的评判。因为这种评判将会是“自由的、毫无限制的决断,它只关乎自由作出决断的个人”,它在本质上是一个“私人事件”(页 49);但是,政治却要摆脱一切任意的私人武断;它具有超越私人的义务(Verbindlichkeit)特征。如果假定所有理想都是私人性的,因而是不用承担义务的,那么义务便不能被看作一种职责,而是只能被看作一种无可逃避的必然性。正是这种假定使得施米特断言政治无可逃避,而且一旦他强调的主题迫使他不再坚持这种断言时,便把自己的道德掩盖起来;正如他本人所强调的那样,这种假定乃是“个人主义－自由主义社会”的典型前提。

32. 现在,我们来彻底搞清楚,肯定政治而否定道德以及使政治优先于道德,究竟有何含义?具有政治性意味着定位于“可怕的紧急状态”。所以,肯定政治本身也就是肯定战斗本身,而完全与为何而战无关。换言之,一个肯定政治本身的人会中立地对所有划分为敌友的阵营一视同仁。无论这种中立性与那种否定政治本身的人的中立性差别有多大,肯定政治本身并因而

中立地对待所有敌友阵营的人均不会希望自己“置身”“政治群体之外……只作为个人而生活”(页 52)。他没有不惜一切代价走向“中立化”并避免决断的意志,事实上,他乐于作出决断,乐于不顾内容地作出任何决断,这种中立性利用某种超出一切决断的可能性——它因中立性的缘故而变得可以接受。一个肯定政治本身的人尊重所有希望战斗的人;他完全像自由主义者一样宽容——但他们的意图却正好相反:自由主义者尊重并宽容一切“诚实”的信念,只是他们仅仅认为法律秩序与和平神圣不可侵犯,而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切“严肃”的信念,即定位于战争之现实可能性的一切决断。因此,肯定政治本身被证明是处于对立一极的自由主义。由此,施米特所讲的“具有惊人一致性……的自由主义思想体系”“在当代欧洲尚未被其他任何体系所取代”,这一主张被证明是正确的。

33. 所以,肯定政治本身不过是施米特反对自由主义的初步论题,这种肯定只能为对自由主义展开彻底批判做准备。在较早的著作中,他曾经评论过柯特(Donoso Cortes):他“看不起自由主义者,却不妨碍把信奉无神论的无政府主义者作为自己的死敌……”(《政治的神学》,页 55)。战斗只发生在死敌之间:因为受到彻底羞辱——或者恶语相加,或者保持彬彬有礼的规矩,这要视性情而定——他们把在自己中间调停、周旋的“中立者”弃置不顾。要在字面意义上理解“羞辱”;他们不会屈尊注意到中立性;每一方眼里都只有敌人;为了获得一条自由的战线,他们毅然把摇摆于中间,阻挡敌人视线的中立分子弃置一边,根本不看他们一眼。所以,对自由主义的批驳只是伴生性和准备性的:其目的在于为决定性的斗争扫清战场,斗争的一方是“技术性精神”和“激发反宗教的世俗激进主义的群众信仰”(页 93),

另一方则是相反的精神和信仰，它至今似乎依然没有名称。最终，对何为正义这个问题的两种截然相反的回答相互遭遇一起，而这些回答均不允许任何妥协和中立（参见页 73 关于“双重对立面”和“三重图式”或“结构”的注释）。所以，对施米特而言根本重要的不是与自由主义斗争。正是由于这个缘故，对政治本身的肯定并不是他的最终论题。他的最终论题乃是“人类事物的秩序”（页 95）。

34. 尽管如此，我们必须承认，对自由主义的批驳往往看起来就是施米特的最终论题，而且他往往纠缠于对自由主义的批驳之中，因而迷失了自己的真正意图，停留在自由主义划定的水平上。这种纠缠不清决不是偶然的失败，而是施米特所奉行的原则的必然结果。这种原则就是“精神领域的一切概念……只能通过具体的政治现实来理解”（页 84），“一切政治的概念、理念和术语”均具有“敌对的意义”（页 31）。施米特打破了这一原则，而这一原则本身完全系于某些自由主义前提，他以非敌对性的自然状态概念反对霍布斯敌对性的自然状态概念。不但如此，他通过期望从“整体的知识”中获得人类事物的秩序来从根本上反对这一原则（页 95）。因为一种纯粹和整体的知识永远不能是冲突性的，除非它偶然如此；况且一种纯粹和整体的知识也不能从“特定的政治现实”和时代状况中获得，而只能借助于追本溯源，回到“尚未损害、尚未败坏的自然”来获得。

35. 我们曾经讲过（见第 14 节），施米特是在一个自由主义的世界上承担起对自由主义的批判；在此，我们是指他对自由主义的批判发生在自由主义的视界之内；他的非自由主义倾向依然受制于无法克服的“自由主义思想体系”。职是之故，人们只有成功地突破了自由主义的视界，才算完成了施米特提出的对

自由主义的批判。在这个视界之内，霍布斯完成了自由主义的奠基。所以，只有在充分理解霍布斯的基础上，才有可能彻底批判自由主义。至于说明我们能从施米特那里要学的东西，以便完成这项任务，正是我们这些评注的主要意图所在。

洛维特(**Karl Lowith**)

施米特的政治决断论*
(1935)

冯克利　译

种族恶化到一定程度,行动便具有了决断的特点。
——恽格尔(Ernst Junger):《落叶与碎石》

像国务委员施米特这样一位既充满睿智又有实际影响的宪法学家,当他谈论何为政治的问题时,其思想眼界和影响所及会超出自己的基本专业领域。不过,若想理解施米特论述这一问

---

* 本文 *Politischer Dezisionismus; Carl Schmitt* 1935年作者用笔名 Hugo Fiala 发表在 *Internationale Zeitschrift fur Theorie des Rechts*(《法学国际杂志》),vol.2,其中不包括论海德格尔和戈嘉敦的内容。补论是后来加的,这篇文章的修改稿最初发表在《洛维特文集》(Gesammelte Schrifte)第93-127页,现收入洛维特《全集》卷八(Samtliche Schriften 8: *Heidegger - Denker in durftiger Zeit*,页32-71)。中译文据英译文(见 Karl Lowith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, *Trans*. By Gary Steiner, Columbi a Uni. Press1995)译成,刘小枫据德文《全集》本校订。英译本注释比德文原文多,凡有用的,一并译出。

题的《政治的概念》,① 就必须联系到两个方面:一是现已成为过去、但十分重要的有关"中立化和非政治化时代"的相关讨论,二是他的两篇早期论文《政治的浪漫派》和《政治的神学》。② 施米特本人关于政治现象的唯一本质的观念的特点,一般说来是出于这样一个事实:它首先是针对浪漫主义观念的驳斥性观念,此外,它还是一种从神学观念中得出的世俗化观念。施米特据以说明政治浪漫主义,尤其米勒(Adan Muller)思想的基本观点,是一种反讽的机缘论(der ironische Okkasionalismus);在说明政治的神学、特别是柯特(Donoso Cortes)思想时,所采用的则是主权的决断论(der souverane Decisionismus)。③我们将会看到,施米特反浪漫主义的、非神学的决断论与其政治行为相当一致,因为无论在什么情况下,它们都受时机和环境支配。

施米特的论述基本上是"论战性的",在阐明自己观点的过程中,他不仅一再把批判矛头指向这里或那里,而且与这些论述相应的"校正",完全建立在它们所针对的对立面上。施米特的

---

① 施米特的 *Der Begriff des Politischen*(《政治的概念》)最初发表于 Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol.58(1927)。第二版与他讨论中立化时代的论文 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisieriungen* 一起,发表在 *Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte*, Munchen, 1932(1963 年重印增加了一篇前言和三篇增补附论, Berlin);最后的修订版其实是 1933 年的第三版(Hamburg)。除非另有说明,我的引文全来自第二版。

② 这里引用的是这两篇论文的第二版: *Politische Romantik*, Munchen /Leipzig, 1925; *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat*, Munchen, 1934。

③ 英译者注:米勒(Adam Muller, 1779 - 1829)是 19 世纪初奥地利派驻莱比锡的总领事,也是一位德国浪漫派思想家。施米特认为米勒和施勒格尔(Friedrich Schlegel, 1772 - 1823)是政治浪漫派的主要代表。他在《政治的浪漫派》中对这两人有长篇论述。西班牙人柯特(Juan Maria de la Donoso Cortes, 1809 - 1853)是个外交官和天主教政治哲学家。他的决断论主张一种建立在天主教教会等级制度上政治威权主义(civil authoritarianism)。施米特在《政治的神学》中讨论了柯特。

攻击对象是19世纪的自由主义国家,施米特在理解它的非政治化特点时所根据的,是现代国家非政治化(Entpolitisierung)的普遍趋势(〈中立化与非政治化时代〉,见《政治的概念》,页74以下)。由于这种国家的非政治化趋势是利用经济和技术手段寻求政治中立领域的基础,施米特也把这种非政治化趋势称为中立化(Neutralisierung)趋势。

自从第三等级获得解放、政治民主制开始形成并演进到工业时代的大众民主以来,这种为政治规定了尺度的划分(敌友的)中立化以及拖延与划分敌友相关的决断现象,已经发展到一个决定性时刻,正在转变成它的反面:转变成所有生活领域的全盘政治化(total Politisierung),甚至那些看起来最中立的领域也不例外。因此在马克思主义的俄国出现了工人国家,它甚至比以往任何绝对专制的君主制国家更国家化(staatlich);在法西斯主义的意大利,出现了一种公司式国家(ein korporativer Staat),它不但为全国的劳动者,而且为 Dopolavoro [1] 和一切精神生活制定了标准;在民族社会主义的德国,出现了一个完全组织化的国家,它的政治化通过种族主义立法等方式,扩展到了那些以前属于私人的生活领域。

但是,施米特在盛行于中立化时代结束时的"精神虚无"(geistigen Nichts)中,看到了否定这种政治化的前兆。[2]在我们进

---

① 英译者注:dopolavoro 是一种组织工人开展休闲活动的意大利法西斯主义制度。

② "我们上一代德国人被文化衰落感(Kulturuntergangsstimmung)困扰,这种感觉在战前已有所表现,不必等到1918年的失败和施宾格勒《西方的衰落》。在特洛尔奇、韦伯和拉特瑙身上都可以看到这种衰落感。……人们一旦先脱离宗教和神学、再脱离形而上学和国家,也就排除了一切文化因素,从而达到了让文化死亡的中立性。"见〈中立化与非政治化时代〉,页78。[英译者注:特洛尔奇(Ernst Troeltsch,1865-1923)是新教

入20世纪之际,这种情况仅仅是"暂时的","只有当哪一类政治壮大到可以支配新的技术,在新的土壤中成长的哪些新团体是真正的朋友、哪些是敌人变得显而易见时"(《中立化与非政治化时代》,页80),我们所谓的技术时代的"最终意义"才能得以实现。不过施米特并不认为这种新的政治集权制表明在过去400年里欧洲人发现了"他们的人类生存(Dasein)中心"的精神领域,政治现在正在成为生存的中心领域,它会成为国家的"实质"(《政治的概念》,页27)。当然,施米特认为,在过去400年里,人类生存的精神中心改变了四次:从神学到形而上学,从人本主义道德到经济,并且所有特定观念也发生了相应的变化(《政治的概念》,页58;《中立化与非政治化时代》,页72以下)。然而在他看来,甚至国家也从"现有的中心领域获得其现实和力量,因为敌友阵营的根本分歧,其本身就是由根本的实质性领域决定的"(《中立化与非政治化时代》,页73)。

但是,政治生活本身还并不是个特殊的实质性领域,因此它绝无变成中心领域的前景(《政治的概念》,页14)。此外,施米特从来没有说过,今天哪个具体的实质性领域对于我们的时代是根本的。他仅仅描述了过去400年的历史发展,唯一明确的否定性观点是,生活的中心领域从本质上说不可能是中立的,至于20世纪的总体国家(der totale Staat)从哪个领域——也许只能

(接前页)神学家和历史哲学家,他力求阐明因"形式化的历史逻辑"和"唯物论的历史哲学"引起的精神危机和失望。他也是第一次世界大战期间的政治理论家和魏玛共和国时代初期的政治分析家。拉特瑙(Walther Rathenau)是德国企业家、政治家和哲学家,第一次世界大战期间负责组织德国经济,魏玛共和国时期,他作为外交部长和重建部长,负责《凡尔赛条约》规定的赔款事宜。在写于1918年的《新经济》一书中,拉特瑙认为不受限制的资本主义已经不可逆转地走向衰败,"新经济"应建立起工业自治和国家管制之间的平衡。]

从“20世纪的神话”中[①]——得到其精神力量和真实性,这一点并不清楚。不错,施米特曾一度区分“政治纲领的智识乐章”与政治神话的“非理性”(《政治的浪漫派》,页225),后者是在“真正的战争”状态下从“政治行为”中产生的。不过,除了这种“真正的”战争仍具有浪漫主义性质,但其内容并不明确之外,《政治的概念》并未对这种能够作为现代政治活动精神基础的新神话提供任何描述。

施米特遵照这种以维科和孔德为根据的历史观,赋予浪漫派一种独特的作用。正是在这种浪漫主义中,出现了从18世纪向19世纪成问题的转变——从人本主义道德的主导地位转向技术经济的主导地位。“实际上,19世纪的浪漫派所代表的……不过是一个处在18世纪道德主义和19世纪经济主义之间的过渡性审美化阶段,也就是说,它仅仅是一种使一切精神领域审美化(Asthetisierung)的转化,当然,这一转化既容易又成功。因为在形而上学和道德通向经济的道路上行进时,借助了审美化手段”(〈中立化与非政治化时代〉,页70;亦参《政治的浪漫派》,页21)。这种所有生活领域的审美化,不过是后来以经济和技术手段造成的彻底中立化的前奏。这场浪漫主义运动的推动者是新兴的资产阶级。“它的时代始于18世纪,在1789年用革命的力量战胜了王权、贵族和教会。在1848年6月,当它为保护自己而反对革命的无产阶级时,又站到街垒的另一边去了”(《政治的浪漫派》,页21)。施米特无疑对这种浪漫主义及其机智的政治代言人、总体国家学说的创立者米勒怀有亲切

---

① 英译者注:这里指 Alfred Rosenberg 的 *The Myth of the Twentieth Century*(《20世纪的神话》,1930),一本鼓吹北欧人优越的纳粹宣传品。

感(Affinitat),这使他的有洞察力的评论能够说明,"虽然最近有人说德国浪漫派有被克服的必要,但一般而言它却是一个巨大的蓄藏室,是不以浅薄的正确方式思考问题的一切事物的精神来源"。[①]

根据施米特的分析,浪漫派的一般特点是任何事情都能够成为精神生活的中心,因为这种人的个人生存是没有中心的。对于真正的浪漫派来说,始终处在中心的仅仅是他的自我,这个自我聪明而善嘲讽,但本质上是不稳定的。"在自由主义的资产阶级世界里,个体化、孤立、被解放了的个人成了终审法院,成了绝对的东西"(《政治的浪漫派》,页141)。但是由于缺少实质性的世界,这种自我的绝对性本身也是一种绝对的虚无(ein absolutes Nichts)。[②] 人类生存的这种最极端的孤立和私人化,距它的反面只有一步之遥,即一种极端的投身于公众的生存方式,如投身于天主教会团体或国家政治,而后者也会变为一种宗教活动(《政治的浪漫派》,页87)。然而,只要浪漫派依然是浪漫派,这个世界对于他来说就会变得仅仅是一种机遇、机会或occasio(机缘),或者用浪漫派的语言说,是为他那个善反讽、善图谋的自我的创造性活动而存在的一个"载体"、"诱因(Inzitament)"或"变幻不定的时刻"。这种浪漫派的occasio观否

---

① Carl Schmitt, *Th. Daublers Nordlicht* (《多伯勒的〈北极光〉》),1916,页10。

② "只有在一个分解为个体化的社会里,也就是说,只有在一个从精神上孤立了个人,让个人只返回到自身中去,从而使他背负起以往由社会秩序中不同等级的职能来分担整个负担的市民世界里,审美创造的主体才能够把精神中心移向自我。在这种社会里,私人性个体孤独无助,他得成为自己的教士。……浪漫派和浪漫现象的终极根源就正是存在于这种教士职能的私人化(im Privaten Priestertum)之中"。《政治的浪漫派》,页26。

定了——就像施米特的决断观念一样——"一切服从规范的做法"。[①]

浪漫派特有的言说方式不是强制性的,也不是任何有关必然真理的断言,而是一种"永恒的对话",一种不断令人兴奋、无休无止的言说。浪漫派把所有范畴都搅在一起,没有能力做出明确的划分或决断,没有能力作出讨论之外的决策。[②]政治浪漫派不过是一种伪政治,因为它缺少道德上的真诚和政治能量。然而无论何时,决定人类事务进程的只有那些果断的人,对于因为缺乏实质性而没有决断精神的浪漫派来说,这意味着它只能违背自己的意志,服从于同自己格格不入的决断。[③]施米特并不能用这种浪漫派概念来最终澄清自己的思想,因为他自己的

---

① "这是个溶解性观念,因为赋予生活和事物以统一性和秩序的任何事情,……与仅仅看重机缘的观点都是格格不入的。在机遇和偶然变成原则的地方,会出现某种大大高出于这些约束的力量,……例如在马勒伯朗士(Malebranche)的哲学中,上帝就是最后的、绝对的终审法庭,整个世界以及出现在其中的一切事物,对于仅仅属于上帝的作用来说,都不过是一种偶然(Anlass)。这是一幅壮丽的世界画面,一幅把上帝的至尊赋予……奇幻成分的画面。这种作为机缘论典型特征的态度,能够依靠某种也把上帝视为终审法庭的观点而继续生存下去,例如国家或个人,浪漫派所依靠的正是后者。"——而施米特所依靠的正是前者!《政治的浪漫派》,页22。

② "讲授对立的教帅(即 Adam Muller——作者注)除了审美的对立不能理解任何对立。在他看来,不管是逻辑区分、道德上的价值判断还是政治决断都是不可能的。政治生命力最重要的来源,即相信公正和痛击不公正,对于他来说是不存在的"。《政治的浪漫派》,页177。另见 *Die geistesgeschichtliche lage des heutigen Parlamentarismus*(《当今议会制的思想史状况》Munchen/Leipizig1926,页68)。

③ 施米特在《政治的浪漫派》页228中说:

尽管既荒唐又矛盾,持续的依赖是显而易见的。这种主观的机缘论在其最狭隘的创造领域,即在抒情和音乐诗学中有可能找到自由创造的小岛,虽然即使在这里它也受制于身边最强大的权力;仅仅从机缘的意义上说,这种机缘论对当下的优越性也会发生最反讽的颠倒:一切浪漫主义都是另一些非浪漫主义势力的仆人,对定义和决断的权势转变成了与异己势力和异己决断保持一致的顺从。

决断论也是机缘性的。[1]

马克思和基尔克果(Kierkegaard)最早把这种"决断"与资产阶级和浪漫主义的生存相对立。[2]《政治的神学》第一章结尾处曾简短地提到基尔克果,而在《当今议会主义的思想史状况》(1923/1927)中,以及在《论专政:从近代主权论的肇兴到无产者的阶级斗争》(1921/1928)中,施米特对"马克思主义思想中的独裁"有透彻而深入的讨论。当然,施米特本人的政治学说不但缺少基础性的中心领域,而且缺少一种决断的形而上学。他正确地认识到,这种形而上学正是马克思"科学"社会主义的基础;进一步说,他的理论也缺少那种维持着基尔克果的有利于威权统治的宗教决断的神学基础。[3]因此我们可以问:既然施米特既不信仰16世纪的神学,也不信仰17世纪的形而上学,更不信仰18世纪的人本主义道德,而是仅仅依赖决断的力量,那么他的"诉求和道德决断"(《当今议会主义的思想史状况》,页68以下)由信靠什么(der Glaube woran)来维持呢?[4]

在解读基尔克果时,施米特格外强调基尔克果对"例外事态(Ausnahme)"所做的明确辩护,正像《政治的神学》开篇第一句所言"主权就是决断非常状态"(《政治的神学》,页11)。基尔

① 英译者注:Okkasionell的字面含义是"即兴的、偶然的、一时的",指"偶尔出现"或引起的事物,因此不应同"一再"出现的事物相混淆。

② 请特别参见 Kierkegaard, *The concept of Irony and the Present Age*(《反讽的概念和现时代》),德译本1929;马克思,《路易·波拿巴的雾月十八日》,1852。

③ 关于这一点,见 Kierkegaard, *Das Eine, was not tut*(《存在不是儿戏》),载 Zeitwende, vol.3, no.1, 1927。

④ 真正的道德范畴,如"忠实"、"自律"和"荣誉",只有在施米特离开决断论后,才限制着他的政治思考,如他的 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*(《论法学思想的三种类型》),1934,页52)。

克果打动施米特的,是他让自己专注于极端的“临界状态”而不是规范状态(Normalfall);施米特认为,这就是一种“具体生活的哲学”(《论法学思想的三种类型》,页62)。[①]法律意义上或政治上所理解的“extremus necessitatus casus(极端的必然事态)”与基尔克果因为“必要事物”而作出的生存的宗教决断毫无共同之处,因为施米特认为这完全是维护纯粹的非规范的决断法权(das anormale Recht der Entscheidung)本身的问题,与决断什么和为何决断了不相干(ganz gleich woruber und wofur)。权力(Autoritat)本身显然是凭借其权力就非常状态做出决断,他认为这证明了“权力为建立权利,不必是正确的”(um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht)。权力,而不是真理制定法律(Auctoritas, non veritas facit legem)。

但是在施米特看来,政治上有决断意义的非常事态就是战争,它作为非常事态“制定标准(massgebend)”,因此不能根据战争之外的任何事情来衡量。施米特以一种令人疑虑的浪漫主义语气说,非常事态“比规范事态更有意义”(《政治的神学》,页22);它不是简单地肯定规范,相反,规范只有在非常状态的基础上才能存在。施米特仅仅是出于这个原因才对基尔克果感兴趣,虽然基尔克果说过,非常事态既解释了普遍也解释了自身,如想研究普遍,只须寻找一个真正的非常事态,但他这样说绝不是想证明非常事态本身是正确的。

基尔克果并不想就1848年的非常政治事态做出政治决断,他要做出的是有利于基督教权威的决断。与这一事实非常

---

① 在这里,对“生活关系的具体现实”的理解反而是根据以规范状态为取向的自然秩序概念。

不同，施米特在引用克尔恺郭尔时，自作主张地删去了一段完全不符合他本人思想的话，这段话是："正义的（berechtige）非常状态与普遍状态是和谐一致的"，"普遍状态根本上就是反驳非常状态的"（das Allgemeine ist gegen die Ausnahme von Grund aus polemisch.）。与此相反，施米特拿非常状态来反驳普遍状态。基尔克果本人并不拒绝思考规范和普遍的状态，恰恰相反，他不想"肤浅地"思考这种状态，而是"满怀激情地"思考它。在他看来，非常状态只有同普遍状态联系在一起时才有其正确性可言。他认为，所谓特殊就是证明"每个人"能是什么。为了不自欺欺人，"他把特殊转化为普遍"。他"通过赋予特殊性以普遍性来支持特殊性"，因为"普遍状态是非常状态严厉的主人和法官"。[①]因此，基尔克果并没有把非常状态和临界状态抬高到规范和正常事态之上，他清楚如何区分单纯的平庸状态与人的存在尺度（das Mass des Menschseins）。他认为，后者的永恒尺度就是基督教的诉求。

不过，同决断的问题联系在一起的是一种政治的神学，这是因为需要以主权的方式作出决断的非常状态，具有"一种法理学意义，它类似于神迹对于神学的意义"（《政治的神学》，页49）。施米特希望证明，一切法律观念都是对一种主权的决断、权力或统治的表述，它们是世俗化的观念，但它们不仅在语言上涉及到神学观念，而且从本质上说是从这种观念中衍生出来的。仅仅由于现代民主、自然科学的思维以及用自然科学概念进行思考的经济占据了支配地位，才使得决断论思维——它在个人意志的决断中达到顶点——被无姓名的自然科学规律的

① Kierkegaard, *Entweder - Oder*（《或此或彼》），卷2，1913，页285以下。

信仰所取代。从神学的角度理解,现代民主制是一种科学结构(Wissenschaftlichkeit)的政治表现,它从神迹和教条中获得了解放,并且是建立在人类的理解力之上的。因为,"一个特殊时代为自己形构的形而上学世界图景,与作为其政治组织形态把自身直接呈现于这个时代的图景,有着相同的结构。确定这种一致性的是主权观念的社会学。这说明……形而上学是对一个时代最集中最明确的表述"。

但是,这种明确的表述在施米特本人那里是找不到的,因为他自己对现代政治总体的历史建构缺少一种明确的形而上学基础和真正的"论战主题",缺少基本的"实质领域"。因此,施米特并不是被迫不加怀疑地信奉那些反对革命的哲学家(麦斯特、波纳尔德和柯特[①])的政治神学中的决断论。这些思想家因为依然维持天公主义信仰,当然坚决反对法国大革命的政治结果。施米特那种俗世的(profane)决断论却必然是随机之作,他不但缺少过去几个世纪的神学和形而上学前提,而且缺少人本主义的道德前提。无论现在还是当时,施米特意义上的决断,由于是自我维持从而是靠虚无来维持的漂泊无依的(freischwebende)决断,便有失去"稳定的存在(das "ruhende Sein")"的危险,而这恰是每一场伟大的政治运动中都可以发现的东西。施米特并非不了解这种危险,它是由"对当下时刻的强调(Punktualisierung des

---

① 英译者注:麦斯特(Joseph Marie Comte de Maitre,1753 – 1821)是位正统天主教的鼓吹者,也被视为一名典型的政治浪漫主义的鼓吹者。与这里的讨论特别有关的是他的 *Etude sur la souverainetat*(《主权研究》)。波纳尔德(Vicomte Louis – Gabriel – Ambroise de Bonald,1754 – 1840)是位政治家和哲学家,他和麦斯特一样,反对法国大革命,赞成君主制和教会权力的"正统主义"。施米特在《政治的神学》第 4 章讨论了迈斯特、波纳尔德和柯特反对革命的思想。

Augenblicks)"而产生的(《政治的神学》,页8,第二版前言)。相反,这种意义上的决断任何时候都难免遇到这种危险,因为其本质就是机缘至上,尽管采取了非浪漫主义的决断形式。施米特所捍卫的是一种主权决断的政治,但是这种决断仅仅是一时占了上风的政治环境偶然的随机产物。决断的内容肯定不是如柏拉图有关政治的知识那样,出于有关何为正确和公正的"完整知识的力量",而这种知识是人类事务的秩序基础(〈中立化与非政治化的时代〉,页81)。

施米特并没有回到"未受伤害、没有腐败的自然",相反,他让人类事务停留在腐败状态之中。虽然他在所有事情上都"作出决断",但是他总是从自身出发,以这样或那样的方式就这一状态"作出决断"。根据施米特的基本区分来评价一下这个问题,就会使这一点变得更加清楚。

施米特说明反对革命的政治哲学,也是从对照浪漫主义者与决断论者开始。他认为前者是资产阶级的自由主义没有决断力的典型,他们一味地争吵和商谈。①他分析了麦斯特的话——tout gouvernement est bon lorsqu'il etabli(任何政府一经建立便是好政府),认为这意味着"决断完全取决于存在着政府的

---

① 施米特在《政治的神学》页69,80中说:

有一种基本观念是德国浪漫派所特有的:永恒的对话。诺瓦利斯和米勒都将其视为他们精神的真正实现。这些天主教政治哲学家在德国被人作为浪漫派,因为他们是保守的或反动的,他们……想必会认为永恒的对话是一种极可笑的想象力的产物。因为他们的反革命政治哲学所强调的是意识到时代要求做出;在1789年和1848年两次革命之间,力量增长到极点的决断这一概念,占据了他们思考的中心位置。这种19世纪的天主教哲学凡是在表现出其精神真实性的地方,总是以某种形式表达着一种思想,即一次重大选择正在逼近,它不允许任何干预。……它们每一个都表达着一种"或此或彼",其严厉程度更像是独裁,而不是什么永恒的对话。

权力;决断本身就是有价值的,因为在最重要的事务上,关键在于作出决断,而不是如何作出决断"(《政治的神学》,页 71)。[①]重要的是"没有更高一级的法庭来评判这种决断"(《政治的神学》,页 72)。"正像革命的激进派在 1848 年的无产阶级革命中比 1789 年的第三等级革命无可比拟地更加深刻和彻底一样,反对革命的政治思想中的决断也增加了其强度。只有这样,才能理解从麦斯特到柯特——从正当性到独裁(von der Legitimitat zur Diktatur)——的发展"。独裁者的决断同浪漫主义的对话和议会讨论形成了最强烈的对照(《当今议会制的思想史状况》,页 33,61 以下)。

在论述议会主义一书的前言中,施米特预言了讨论时代的终结,然而他同时也表现出"悲观主义的疑虑","担忧"他本人"对政治观念的实质性讨论"不会有人关心或理解。不过我们还是必须问他一句,他既然写出了这样的文章,他本人是否也对如下事实作出了自己的贡献:今天"脱离了党派政治的利用,不为任何人做宣传的坚定的科学讨论",事实上是一种"无政府状态"。可以有、并且一直就有一种不同于所谓讨论的政治话语和论辩,正像希腊城邦的公共政治和柏拉图的对话所示。施米特恰好没有理解这些,因为他的天性好战的立场所采取的标准,是从自由主义党派国家的现代政党政治中得来的,也因为他和自由主义截然相反,"认为政治是一个整体"。

对于柯特,施米特印象最深的是这位"西班牙宗教法庭庭

---

① 和这种意志的决断相反,在施米特看来,"在形成意志这个问题上,民主注定要使自身中立化"。不过同时他也强调了在布尔什维主义和法西斯主义中,民主与独裁之间有着潜在的和谐,因为它们都与议会制国家的资产阶级自由主义相对立。《当今议会主义的思想史状况》,页 37,64;另参见页 22、34、41。

长的精神后裔所表现出来的伟大信仰"(《政治的神学》,页 74)。然而施米特的论述没有考虑到如下事实:柯特这位虔诚的天主教徒在任何时候都让自己的决断最终服从教宗的命令。他也没有考虑到另一个事实:只有在自己正统信仰的基础上,柯特才能够成为一个有决断力的政治家,自信能够作出正确的决断(《当今议会制的思想史状况》,页 65、75)。[1] 施米特认为,柯特的历史意义首先在于,这位政治家认识到了主权的王权时代就要结束,因而把他的决断论激进化,使它达到了"政治专政"的程度(《政治的神学》,页 83)。施米特最强有力的对手不再是"clasa discutidora"(商讨阶级)——资产阶级,而是由普鲁东,后来又由巴枯宁以更激进的形式所鼓吹的那种无政府社会主义。[2]在这个问题上,施米特宣称,国家的本质使其必然倾向于作出绝对的决断,这种决断是"从虚无中创造出来的"(aus dem Nichts geschaffene),因此也无须辩护(《政治的神学》,页 64)。与其说施米特是在说明柯特的立场,还不如说是在阐述自己的立场。作为一名基督教徒,柯特相信只有上帝,而不是人类,才能从虚无中创造出事物。这种积极的虚无主义(Dieser aktive Nihilismus)是施米特和 20 世纪喜欢思辨的德国人所特有的。[3]在从虚无中

---

① 这里指马克思社会主义信仰中的极端事例。

② 英译者注:在《政治的神学》中施米特解释说,柯特真诚鼓吹专政,使他受到资产阶级的激烈批判,因为这个阶级只会"讨论"而不会"决断"。见 *Political Theology*,页 59。普鲁东(Pierre Joseph Proudhon,1809 – 1865)是法国的极端自由派社会主义者,他的"联邦主义"(否定集权制的政治组织)对后来的无政府主义思想有重大影响。巴枯宁(Mikhail Alexandrovich Bakunin,1814 – 1876)是俄国政治理论家和无政府主义者,《国家与无政府》(1876)一书的作者。关于柯特与普鲁东和巴枯宁的关系,见《政治的神学》,页 64 以下。

③ 与这种现代虚无主义有关,霍布斯现实主义的"悲观论"——施米特认为自己与它结成了紧密的同盟(《政治的概念》,页46以下)——也是一种对通过给自然

创造出来的决断中,柯特想必会看到和他在永恒的浪漫主义对话中所看到的相同的"可怖的喜剧"。

(接前页)状态以可能的限制而取得进步的信念。不过和霍布斯相反,施米特是明确地把自然状态作为一种 status belli(战争状态)来肯定的。尼采是唯一从哲学上理解现代虚无主义的人,他最早认识到,不再相信任何事情、不再知道"为什么目的"而生存的现代人"与其不意愿,不如意愿虚无"(lieber noch das Nichts will als nicht will)。见尼采,《论道德谱系》,节 28。意志因这种强大的虚无主义而"拯救"了"自身"。

积极的虚无主义也是恽格尔早期作品的特点,施米特有时提到他的名字。恽格尔在写于 1927 年的日记 *Das Abenteuerliche Herz*(《冒险的心灵》)中说:

> 人们也许根本无法为自己的活着找到理由,因为一切目的说起来不过是些虚饰,但重要的是人活着。……我们的时代最需要一种品德,即作出决断的品德。这是一种意志和信仰的能力,与表现这种意志或信仰的具体内容无关。这就是今天各个团体的道路;种种极端之间的相互影响比以往更加强烈。……但是,在今天为赢得各种旗帜、象征、法律、信条、秩序和制度的一切斗争中出现的全是些冒牌货。你们对这些争吵的厌恶……暴露出了一个事实,即你们缺少的不是回答,而是尖锐的提问,不是旗帜而是战士,不是秩序而是起义,不是制度而是人的生存。……有几年,我们以严格的虚无主义方式卖力地工作着,我们没有丝毫的疑惑,攻击 19 世纪的基本信条、即我们自己的信条;只是到了最后,20 世纪的手段和人们才浮现出来。我们向欧洲宣战——仿佛我们是与另一些人和谐聚集在轮盘赌桌子周围的出色欧洲人,而那赌盘上只有一种颜色,即代表零的颜色,因此成为赢家的只有银行。我们德国人并不给欧洲失败的机会。然而也正因为我们没有给予它失败的机会,从本质上说我们也没有提供任何能够赢到手的东西,因为我们是在用银行自己的钱和它打赌。……这是一种能够有所成就的立场。以这种方式从文明隐秘的标准、保留在巴黎的标准寻找尺度——对于我们这意味着输掉这场已经失败的战争,这意味着始终如一地贯彻一种虚无主义的行动,直到产生其必然的结局。在很长一段时间里,我们一直向着一个神秘的零点行进,而能够超越这一零点的,只有那些掌握着另一种看不见的力量资源的人。我们的希望是与被遗弃的东西联系在一起的,这些东西被遗弃是因为它们不符合所谓欧洲的标准,而仅仅为自己提供标准。

在恽格尔那里,这种自信的虚无主义明白自己与作出了决断的无政府主义相一致,后者是以一种孤独、退避的方式采取行动。"这种活动适合于某种时机,我把它称为神秘的零点,我们会经历这一时刻,而且不管是无还是有,都取决于这一时刻。

这种不受自身之外任何事情束缚的决断，其虚无主义的基础在政治观念中变得十分明显。[①] 如果我们像施米特那样，为了用主权的决断论来定义政治，便把一切处在中心位置的任何实质领域(jedem zentralen Sachgebiet)抽象化，从逻辑上说，唯一剩下的决断目标便只有超逾所有实质领域的战争目标，并且使所有实质领域全部受到质疑。也就是说，一切尚存的事物都是为虚无，即为死亡准备的，这被理解为个人要为国捐躯，因为国家本身有着决断性的、政治的"前提"。施米特的支持政治的决断，并不像一般在宗教、形而上学、道德或精神领域中的决断那样，是一种支持某个明确的、有权威的实质领域的决断，它仅仅是为了作出决断的决断(Entscheidung für die Entschiedenheit)——不考虑实质上支持什么——因为这就是政治的特殊本质。

这种形式化了的决断观并没有否定使决断既具体又自由的因素，因为这种观点的内容就是，人们就实际事务做出的决断是有限的，永远受到自己的决断所针对的事物的束缚。这样一来，随时准备死亡和杀戮(《政治的概念》，页 20 以下)，而不是与原初的政治(polis)含义相适应的社会生活的秩序，在施米特有关政治本质的思想中便成了"最高法庭"。按照这种思想，共同生活在一个共同体中的规范状态，是没有特殊的东西(das Spezifis-

---

① 施米特谈论政治时的中立态度，就像基尔克果谈论审美和宗教，会让人产生这样的印象：政治是个特殊领域，虽然他肯定并不这样认为。不过，这种表述的确定性，其深层原因可能是施米特事实上无法说明政治的特点，除非说它的特点就是一个超出任何明确领域的整体，用相同的方式把这些领域全部中立化，虽然这种方向与在非政治化中看到的情况截然相反。在施米特看来，总体国家的正面意义完全来自它对自然状态、即对自由主义国家的批判性否定。因此，这种总体国家并不像黑格尔所理解的国家那样，是"普遍地"把市民社会的具体要素聚合在一起，而是在政治的紧要关头，把国家和社会变成一个整体。参《政治的概念》，页 12。

che)可言的。

施米特以导论的方式提出了如下区分:"根据语言学含义和历史的表现,国家是一个民族的一种特殊状态;当然,在决断性时刻,这是一种权力状态,因此同许多人可以设想的个体状态(individuellen Status)不同,它是纯粹的状态。对这种状态原本不能做更多的说明。这幅画面——状态和民族——的全部特征是从政治生活的深层特征中得到其意义的,如果不理解政治的本质,它们也会变得不可理解"。在决断性时刻,民族的政治状态成为全体国家共同成员(Volksgenossen)的标准。这是一种极端的紧急状态(Notfall),或者如施米特所言,是战争的政治"危急关头(Ernstfall)",它要求人民牺牲自己的生命。

施米特对政治的分析有如海德格尔对"亲在"(Dasein)的分析,认为它本身毫无疑问受一个至高无上、无可超越的法庭的保护,该法庭管辖的是我们的存在本身,也就是说,我们全都生活属于这样一个事实,即我们"确定无疑地在此"的"事实性"(Faktizitat);这种分析认定自己的可靠性在于它不同于就我们的政治亲在的某种内容(irgendein Was des politischen Daseins)作出的任何规定。在战争中,准备赴死和杀戮是至高无上的,正是这个纯粹的事实,带来了一种超越一切实质内容的主权,一种类似于浪漫主义政治家因其机缘原则(《政治的浪漫派》,页22)、自由主义的资产阶级因其多样化的约束(它们全都不具有无条件的约束力)的相对性面具有的"优势"(《政治的概念》,1933年第三版,页23)。

这种从政治上理解的"赴死的自由"的前提,是存在着一些敌对国家。因此,根据施米特的决断论,在一切政治行为和动机中都可以找到的基本划分就是敌友之分。或者说,由于政治中的朋友不会否定自己的存在,因而这是在自我的存在与异类的存在之

间的划分，在这里，异类的存在是完全否认前者的自我存在的。

这种自我的和非我族类的“*存在方式*”是什么意思呢？如果政治的存在不是其他存在中的一类，而是对本己的存在的捍卫，同时也是对异类的存在的彻底否定，也就是说，如果它就是政治的“存在”，那么这种“*与存在相符的*”（seinsmassig，参《政治的概念》，1933年第三版，页14、20、23、27）一般含义是什么呢？在非我族类的存在和有可能作出战争决断的自我存在之间，有什么天然的不同？或者，自我存在和非我族类的存在之间的划分，仅仅是因为决定开战这一事实？换言之，战争这种政治的紧急关头的存在，是因为本质上不同的民族、国家或同某种存在方式相一致的政治“生存”呢，还是因为当发生战争时（它是偶然的或暂时的），甚至会出现最极端的事态和最纯粹的生存努力和分化（根据施米特的观点，这是政治特有的基本特征）？

后一种情况符合这样的事实：例如在上一场战争中，土耳其人是德国人的“朋友”，英国人则是其“敌人”。但是在不同的战争中，这种关系也会有所不同。因为这种事实上的“结盟”——一个来自自由主义社会学的概念——在紧急状态下首先不是受持久的“存在方式”决定，而是由其活动决定的，这是战争爆发时的历史状况和政治局势一时促成的结果。

这两种解释都可以从施米特的表述中得出，这一点十分重要。有时，敌人好像“明确地”表现为完全是一种非我族类，一种“另类”（Andersgearteter，《政治的概念》，页14，1933年版，页8），在极端状态下有可能同他产生冲突，参与者要把这种冲突作为生死存亡的问题来决断，因为政治对手既非“敌对者”，也不仅仅是“竞争者”或“论战对手”。更为露骨的说法是，战争并不是一种精神斗争或象征性的格斗，而是一种“与存在相符的原初状

态"(seinsmassigen Ursprunglichkeit),它是从我的存在与异类存在之间的差别中产生的。战争来自本能的敌意,它不过是与存在相符的差异的最高"实现方式"和"结果"。

然而另一方面,真正的相互敌对状态并没有被描述成一个自然的既定事实,不是由自然决定的某种所在(bestimmtes So-Sein),即就是其所在的那个样子,别无其他存在的可能,而是一种具有本质意义的政治生存的可能性,一种能够存在(Sein-Können)。施米特甚至明确否认,敌友之分意指"某一特定民族必然是另一民族永恒的敌人或朋友",也否认这种划分意味着中立状态在政治上没有意义,避免战争从政治上说不可能正确。相反,如果对战争的判断是着眼于生活的具体目标和财富,而不是着眼于其赤裸裸的前提,即政治生存的诉求(Behauptung)和维持这种生存,战争就没有多大的意义。施米特援引格劳秀斯,立刻否定了正义战争的观念和一切道德上的理由。

但是,唯有本已生存的"与存在相符的诉求"可以作为战争的基础,这种诉求不需要任何理由,它就是同"实际"敌人的战争。这个事实意味着施米特的政治观念没有任何道德或形而上学的预设,甚至没有任何非道德或虚无主义的预设。相反,在施米特的思想中,对人本主义道德观和自由主义实证精神的批驳,使这些预设一直含糊不清(《政治的概念》,页46、54)。[1]施米特坚持说,根据他的定义,政治"不是好战黩武的,不是帝国主义的,也不是和平主义的"(《政治的概念》,页21)。然而他的定义并不是中立的,而是反和平主义的,这种批驳式的否定使它本身有着好战

① 关于这个问题,可参施特劳斯(Leo Strauss)对施米特《政治的概念》的评论:*Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*【见本编中的中译文】。

的性质。①我们切莫被施米特"既非此又非彼"的伎俩所迷惑,看不出他的全部言论的核心就是明确地同情"伟大政治的高度"(Hohepunkte der grossen Politik),即充满危机和风险的战争。②

甚至和平主义者也不会否认一个无可争辩的事实:为生死存亡而战永远是一种真实的可能性,在这种战争中,一切具体的对立都失去了其规范的意义。从这一事实中,难道就得不出某种政治的观念吗? 何况,政治的观念当把握政治中的生存(In-der-polis-Sein)的本质,而非在于单单承认一个简单的事实:战争"在被迫的情况下"(gegebenenfalls)是无法找到合理根据的"最后手段"(ultima ratio)。为了不自相矛盾,施米特难道不该肯定战争可能具有的"意义"以及关于政治知识的一切讨论吗? 假若这种知识事实上仅限于承认,在紧急状态下每个参与者必须以主权方式决断这种紧急状态是否存在,以及"在被迫的情况下"决断谁在否定自己的存在方式,如何有可能知道政治状态整

---

① 关于这个问题,参见施米特的新论文:*Staatsgefuge und Zusammenbruch des zweiten Reichs*(《国家结构与第二帝国的崩溃》),1934。此文提出了普鲁士的士兵国家是德意志帝国唯一真正本质的观点,从而给这种形式的好战精神赋予了历史内容。

② 与此相反的观点,可参施米特早先在《多伯勒的〈北极光〉》一书中对战争的解释(页63)。

要想把握政治现象,就必须联系到划分敌友的现实可能性,不管由此产生的宗教、道德、审美或经济评价是什么。……战争不必一定是虔诚的事、符合道德的事*;今天它可能与这些事毫无关系。这个简单的知识普遍地被一个事实所遮蔽,即宗教、道德以及其他的反对立场,也可以得到强化,变成政治上的反对派,从而在一场与划分敌友有关的战争中形成坚定的团体。但是,如果有权威的反对派变成了这样的团体,它便不再是单纯的宗教、道德或经济团体,而是成了一个政治团体。这时的问题永远是,这个或敌或友的团体是否真正可能存在或已经实际存在,这与使它们产生的是哪一种人类强烈的动机无关。(《政治的概念》,页23,另参页31)

在第三版里,*号后的句子如下:"在一个从道德或经济上掩盖其形而上学对立面的时代,它可能与这些事毫无关系"(页18)。可见,甚至就我们的时代而言,战争的可能意义也与形而上学中的对立联系在一起,虽然施米特所有作品中独特的好战标志,是他否认神学、形而上学、道德或经济能够成为真正政治的标准。

个说来是“正确的”,并对敌友做出“正确的”划分?假若只有在确定的冲突中,才有可能确定肉体的杀戮和牺牲这种终极结果是否有其必然性,这种“与存在相符”的敌人(肯定不限于指恰巧“是”我的敌人的那些人)不就成了仅仅随机地划分出来的吗?换言之,敌人不就是那些质疑并否定我的政治生存、但又根本不依赖于某种特定的存在方式来质疑和否定的人吗?倘若如此,这个敌人就并没有否定我的“*生存形式*”或存在“方式”,而不过否定的是我赤裸裸的生存——公共的、政治生存的事实,这种生存高于按不同的存在方式——民族、种族、宗教、道德、文明和经济所做出的明确规定,无论这些规定如何相互敌对还是友好(《政治的概念》,页15、25)。

这样一来,对敌人和朋友的基本划分没有自身的特点。相反,这种基本的划分超越了所有的特定划分和人类的共性,它有着“纯粹的”生存含义,因为它“*仅仅*”是最高“强度”的潜在信念和划分,*尽管无法说明这种强度是依什么来确定的*。当然可以说,就施米特的意思而言,敌人性质(Feindlichkeit)的基本内容越具有非个人和无所指的性质,政治紧张就越具有“政治”强度,因为这种强度与人类政治生存中的任何明确而特殊的事情无关,而是仅仅涉及到纯粹的*存在或不存在*(Sein oder Nichtsein)。

施米特把这种发生在战争紧急状态中的极端尖锐的政治局势作为其政治存在观念的基础;在这一点上,他和海德格尔的生存本体论(Exsitenzialontologie)是一致的,按照这种本体论,存在的“基本情状”(Grundbefindlichkeit)就在于“必须在起来”(zu sein hat)——尽管不知道为了什么目的。[①] 在海德格尔的思想中,正

① 海德格尔,《存在与时间》,9及29节。

是我的这种"必须在起来"(而不是没有在起来)——这等于某个政治统一体,才有真正的基本意义,才是总体性的和根本性的,至于与此相关的任何"存在的何是"(Was - Sein)都是无关紧要的。对于"总是只有"生存意义上的冲突状态这一在先的规定"起决定作用的",不是人或国家有这样或那样的制度和秩序——无论帝国主义和资本主义的民族国家、共产主义的无产阶级国家、僧侣国家、经纪人国家、军人国家或官僚国家或诸如此类的政治统一体(《政治的概念》,页 25),而仅仅是取决于这样一件事情,即人或国家是一个"标准的统一体"(massgebende Einheit),一个在危急状态下按敌友划分"结成阵营"并以主权方式决定人的生命的统一体。这种纯粹形式化的决断对任何政治内容的彻底无所谓(Gleichgultigkeit)——因为任何特定的政治内容都是相同有效的价值(einander gleich - gultig) ①——是施米特有关战争乃是伟大政治的高度这种生存论政治观念的基本特征。

在施米特看来,英国新教徒克伦威尔对天主教的西班牙不可动摇的敌意,是伟大政治的卓越代表,甚至斯泰因对法国人的仇恨或列宁对资产阶级的蔑视也不能与之相比(《政治的概念》,页 54 以下)。施米特的政治观念中对于政治负载的内容的虚无观,即它的虚无主义基础,在他谈到克伦威尔时再次暴露无遗。克伦威尔认为,并不单纯是由于他相信西班牙恰好在此时威胁着自己民族的生存,西班牙才成为自己的敌人。在他看来,西班牙由其本性所定,是个永恒的、命中注定的、由神的意志决定的敌人,绝对不可能变成另一种"群体"(即如西班牙人所展现出的那样),

---

① 关于这一点,参见 Strauss,(《政治的概念》评注),尤其是最后的出色总结。

“是上帝给予了他这种符合天意的、本能的敌意”。[①]不管是谁,如果他只把西班牙人当做“暂时的敌人”,(在克伦威尔看来)都是没有理解《圣经》和上帝的事业——不过施米特并没有谈到这一点。同样,根据施米特的一条脚注,在希腊人看来,“野蛮人”不仅是外人和首先必须“确定”其另类性质的异邦人,他们由其天性所定,注定是敌人,只有同他们的冲突才是战争(polemos),同其他希腊人的冲突则是 stasis(骚乱,《政治的概念》,页 16 脚注)。[②]

相反,施米特陷入一种含糊不清。他认为政治是个特殊而独立的领域,为了使自己这种以战争为取向的观点能够成立(《政治的概念》,页 15),他一方面必须借助于某种实质性的因素,这对他的历史处境不再有任何益处,反而会使敌对状态得到实质性内容。另一方面,作为一个现代的、浪漫主义之后的人,他的思想没有多少机会再去相信由上天的意志决定的天然差别。他只好把这些实质性的前提再次相对化,以便把他的全部基本划分重新转变成一种形式上的存在。于是,他关于敌友划分的决定性表述,便不确定地游移在对敌友的实质性理解和机缘性理解之间,我们不清楚他所看重的是相同的因素还是不同的因素,或看重的仅仅是——同某些人站在一起或反对另一些人——一时结为同盟的人。[③]施米特在这个含糊多变的基础上

---

① *Oliver Cromwell's Letters and Speeches* (《克伦威尔书信和演讲集》), Carlyle edition, New York1907,页 149;另参见《政治的概念》,页 55。

② 英译者注:Polemos 指敌人之间的对抗意义上的战争,stasis(“staseis”一词的复数形式)的原义指常设军队,这里指骚乱、冲突或内战。见柏拉图《理想国》卷 5 第 16 章,470。前文提到的斯泰因(Baron von Stein,1757 – 1831)是普鲁士政治家、社会哲学家。

③ 当把朋友称为“同类和盟友”时,这种含糊性立刻得到了澄清。《政治的概念》,1933 年版,页 8。

建立其政治理论，它的基本特征不再是政治中的生活，而是纯粹的 ius belli(战争权利)。

无论是公共生活秩序的问题，还是同此有必然联系的政治与个人的关系问题，施米特都一概置之不理。他以一种驳斥态度讨论私人领域，以此避开个体的整体性(die Totalitat des Individuums)，这使得他对实际的整体性的诉求变成了无稽之谈。令人不解的是，他的整个政治生存观念既没有要把握人类在政治中的秩序，也没有要把握个人在其中的构成方式；[①]一切都在紧急状态下被整体化为一种潜在的消灭行为或者国家和个人赤裸裸的生存诉求。有时施米特倒是提到了一个事实：人生活在纷繁而多变的关系和约束之中，家庭的一员、或是职业场所的一员、自己所属的宗教团体的一员以及所属民族的一员，总之不是作为单个的人或个体独处的。[②] 不过施米特认为，以人的这些"作为"某种成员的不同形式为重心的问题并不重要，重要的是

---

① 在 *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*(《国家的价值与个人的意义》，1914)中，针对国家的全权，施米特仍然赞成一种极为常规性的法律观，他说国家并不是人的建构，相反，国家是在每个人之外设立了一种建构。

只要承认国家有超越个人的尊严……单个的、具体的个人便消失了。国家或者服务于个人，或者服务于正义。既然只有后者是正确的，因此国家高于个人，犹如正义高于国家；正如国家的存续只能来自正义，生活在国家中的个人的存续，也只能来自国家。国家是……法权精神唯一的主体，只有它肩负着崇高意义的正义责任。具体的个人要服从于国家的强制力，个人的义务和权力仅仅是这种强制力的反映。……对于国家，个人只是他必须履行的唯一的基本任务、明确的职责偶然的承担者。因此从原则上说，国家不能把任何人视为不可取代或不能更换的，根据这种职能……这种官员的普遍现象，对国家的意义可以做出更深入的解释，而如果我们把国家贬低到视"人手"最为重要的 negotiorum gestor(生意人)水平上，这种解释是不可能的。"(页 85 及下页)

② 关于这一点，参拙著，*Das Indiviuum in der Rolle des Mitmenschen*(《群人角色中的个体》)，见 Samtliche Schriften，vol.1，页 9 以下。

国家,因此完全清除了这个问题域。

在施米特看来,这种"多元主义"只有消极意义(《政治的概念》,页28),它否定了国家主权上的统一性。个人的自我存在,或就存在或不存在所做出的永远属于自己的决断,是一个人的"私事",从政治立场上看——施米特说——这种私人事务不过是证实了资产阶级社会的个人主义—自由主义的特点。"个体的人可以为自己的要求而自愿地去死,就像个人自由的社会里的一切基本事务一样,这完全是个'私人的问题',也就是说,它是个人自由地和不受管束地做出决定的问题,它同任何人无关,而是只涉及到自由做出决定的个人本身"。施米特无法理解公共领域和私人领域的区分,[①]因此也不理解它们之间的关系。从政治上理解的敌人,"不是私敌",而"仅是公敌",它是一个斗争的整体。敌人是hosits,但不是inimicus。[②] 人类作为个体的私人没有政治上的敌人(《政治的概念》,页40),因为"对于个人自身来说,如果他本人没有那样的愿望,他不可能有必须与之生死搏斗的敌人。在任何情况下,强迫自己违背自己的意志进行斗争,从个体的私人角度说,就是不自由和暴力"。国家要求牺牲个人生命,"从自由主义思想的个人主义的角度看","根本就是难以成立和没有根据的"(《政治的概念》,页57)。[③]

---

① 自从卢梭以来,这种划分人类存在的政治形式就一直是citoyen(公民)和bourgeois(市民)之分。甚至马克思在批判黑格尔的政治哲学时,为了说明"单纯的政治国家"是资产阶级私生活的公共形式,也诉诸这种划分!

② 英译者注 hostis的原义是陌生人,这里指敌人或公众的仇敌,例如一个叛徒;inimicus指与国家的敌人相对而言的个人的敌人。关于这种划分,见《政治的概念》,页28以下。

③ 与此相反的观点参 Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Werke*(洪堡:《全集》),卷一,第七章。

可是，对永远属于个人的决断作出的这种反自由主义的、纯粹批驳性的说明，难道不缺少对一个事实所造成的问题的明确论断吗？至于这个问题的解决就更是无从谈起。这个事实就是，总是存在一个不可分的人，他必须同时既加入到自己民族的政治环境之中，又要参与其最亲密的亲人的事务，毕竟不是只参与自己的事务。战争中的政治形势事实上为一切服从的义务制定了“标准”，与其说是对这种义务的持续存在表示异议，不如说是对它的证实。战争本身证明，即使在紧急状态下，人也不会完全变成敌人的敌人，敌我双方仍然保持着自己“私人的”、非政治的属性。在战争中相互杀戮的同一个人，也能够成为相互谈判和对话的和平伙伴，尽管他们仍然可以是政治上的敌人。[①]战俘身份就是这种和平的敌对状态的一个极端事例。

---

① 今天在犹太人问题上也存在着类似情况，它已经成为一个政治问题，其典型事例是那些对犹太人友好的反犹分子。这些人在公共事务上是犹太教的敌人，私下则是犹太人的朋友[关于这一点参见施米特 *Verfassungslehre*（《宪法学说》）一书的献辞以及他对诗人多伯勒（Daubler）的长诗《北极光》的研究]。施米特把政治的紧急状态与基督教要求爱自己的敌人的诫命联系起来，这间接地表明了他的立场。他从“diligete inimicos vestros”（“爱你的敌人”）这句话的解释得出结论说，这种敌人指的不是公敌，而是私敌（《政治的概念》，页17）。因此基督教的要求并没有涉及基本的政治划分。然而这也就意味着，施米特是以十足的自由主义方式（与其在 *Romischer katholizismus und politische Form*《罗马天主教与政治形式》，1925，页39）中的观点相矛盾的方式，把基督教的绝对要求变成了具有相对性的私人事务。

然而实际上，基督教的诫命（拉丁语的译法就是“Vulgate”【英泽者注：见于 Jerome 的《圣经》译本】）即使作为一种特殊情况，也与 hostis（敌人）没有关系。由这个事实可得出十分不同的结论 这种要求作为对人类的一种总体规定，必须成为人与世界的全部关系的准则。基督徒在其现世的道路上，既不知道敌人也不知道朋友，无论其为私人的还是公众的，因为在每一种情况下，他与敌人或朋友发生关系的方式都与基督教之前的异教徒的方式不同。一个活在现世却又不像属于这个世界的人，一个不是把战争，而是把最后审判视为决定性关头的人，原则上说不可能对敌人做出公私之分。关于这个问题参施米特，*Verfassungslehre*（《宪法学说》），1928，页158；以及 Thieme, *Religiose Besinnung*（《宗教沉思》），1933年最后一版，页45以下。

一般而言,人类的私人性和公共性从本质上说是分不开的,总是以妥协的方式结合在一起,并没有由此产生严重的冲突——这个事实并不意味着不会出现作为一种非常事态能够阐明规则的紧急状态。即使施米特也考虑到了这种潜在的紧急状态,他把个人的整体性归入私人领域,结果在考虑政治的紧急状态时,他必然要求悬置个人对存在或非存在的决断。不像国家那样具有主权的任何制度,都不具备 ius belli(战争权利),[①] 甚至没有资格宣布国家内的敌人(eine innerstaatliche hostis - Erklarung),遑论在战争中进行血腥报复的权利,因为这些制度充其量只有 ius vitae ac necis(生和死的权利)。[②]当国家成员的政治统一体提出牺牲个人生命的要求时,国家不能允许其成员为自己的信仰而死或自杀。在战争中极可能杀死自己或让别人杀死自己,因此个人赴死的意志会制造一种为整体而英勇牺牲的表象,这种可能性揭示出了"死的自由"与"牺牲个人生命"相对立、私人存在与公共存在相对立、个人的统一性和政治整体相对立的情况。[③] 不过无论如何,这种成问题的事态的可能性并不亚于不容怀疑的战争,因为从本质上说,一方的统一性不可能在另一方中消失或相反。这两种相互依存的、同样具有实质

---

① 英译者注:Ius belli 的意思是"战争权利",即发动战争的权利。与此相似,ius vitae ac necis 的意思是"生与死的权利",即做出涉及到他人生死的决定的权利。

② 《政治的概念》,页 35:"否认这种政治统一体之结果的人类团体,不会是一个政治团体,因为它会否认存在着就应把谁视为敌人并作为敌人对待断然做出决断的可能性。"

③ "战争一爆发,在最高尚的人中间也会立刻爆发出一种出于本能秘不示人的愿望:他们兴奋地渴望进入新的死亡危险,因为他们认为,在这种为祖国而自我牺牲的事情上,他们获得了自己渴望已久的允许——允许逃避他们的目的:对于他们来说,战争是一种迂回的自杀方式,尽管这是一种有良知的迂回"。见尼采:《快乐的科学》,格言 338。

性的整体之间的差别，作为一个自然存在的政治问题，所造成的结果就是建立把政治统一体和个人的个体性联系在一起的共同秩序。

按照激进的决断论国家学说，国家就是民族的政治身份，关于这种学说中政治与个人的关系问题，就必须问一下用主权作出决断的“领袖”及其人民的“紧跟”(Gefolgschaft)是如何相互联系在一起的。[①]在这一点上，仅仅反驳人本主义的人性论和民主的“同质性”(《政治的概念》，页41；《当今议会制的思想史状况》，页37以下及页20)，并不能消除人类的平等问题(das Problem der menschlichen Gleichheit)。[②]即使施米特也难免要找出一种平等，以此来证明并维护领袖与紧跟者之间的政治统一性。施米特求助于所谓的“类平等”(Artgleichheit)，把它当作人类的平等，并认为用它可以取代在上帝、道德和法律面前的平等。

施米特在一篇论述现代国家法(Staatsrecht)的精神的演说中说，过去的国家是平等地对待不平等者。在他看来，现代的文官法(Beamtengesetz)反对这样的对待，要求一种德国人民在政治领袖领导下的实质性类平等，因为不能在政治上领导非我族类者。据说。类平等为现代国家是否为法治国家(Rechtsstaat)的问题找到了答案。按照施米特的观点，这是一个公正的国家(gerechter Staat)，因为它是由具备类平等的人民的信任来维护的。

然而，施米特在自己的政治理论中，从未对这种类平等的特点提供较为细致的说明。只是在一段间接的论述中，就像其他

---

① 英译者注：这里施米特采用拉丁语的“status”来表示国家是民族的政治存在或政治状态。见《政治的概念》，页55。

② 参施米特，《宪法学说》，页226以下；对立的观点见Haecker, *Was ist der Mensch?*(《此人是何?》)1933，页21以下及页71以下。

大多数人一样,他所想到的显然是种族意义上的民族性平等。[1]可见,他的政治理论不但是反自由主义的,而且是反犹太主义的。但是他并没有公开承认这两点。施米特不但反对自由主义,不管是什么阵营,只有当它们是“真诚的”时,才能得到他宽待。而且他也是反犹主义的,因为他把种族认同作为共同生存的基础,这种认同是以一种本质上好战的方式表达出来的。

施米特在这里所想到的,是非雅利安人和犹太人同所谓雅利安人和非犹太人之间的对立。事实上就纯粹的好战思想来说,没有比这更好的例子:对于什么是“雅利安人”,只能根据他不是非雅利安人来定义。基本的敌友之分是建立在人本己的“类存在”之上的,在政治国家里,这种“类存在”未明言的基础就是雅利安人的实质体,它赋予“类存在”实质的内容。这种本己的“类存在”同非雅利安人的生存所表现出的非我族类的本质处于敌对关系。

施米特在《政治的概念》第二版和第三版之间有一段文字上的修改,把这种类平等的要求只是作为一种 Gleichschaltung(一体化)[2] 提出来,这不免令人遗憾。相关段落如下:

> 第二版(1932 年,页 50):黑格尔精神在柏林逗留了多长时间,是个悬而未决的问题。总之,1840 年以

---

① 参施米特早期(1916)对“种族学说中的浪漫派”的判断,见《多伯勒的〈北极光〉》,页 14。

② 英译者注:Gleichschaltung 的意思是协调一致,用来特指 1933 年后国家社会主义党通过的一系列意图在于建立高度集权的独党制国家的一体化法律。理解洛维特对 Gleichschaltung 一词的用法,读者联想到犹太人在纳粹国家中的身份,会有很大启发。

> 后……是“保守的”政治哲学取向获得了权威性，即斯塔尔（F.J.Stahl）[①]的取向，而列宁通过马克思这条途径继承了黑格尔，因此黑格尔已经到莫斯科去了。在那里，他的辩证法在一种有关敌人的新观念，即阶级敌人的观念中，证明了自己的具体威力。辩证法和所有事情如合法性与非法性、国家，甚至同对手的妥协一起，被改造成了这场战争中的一件“武器”。黑格尔思想的这种实现在卢卡奇那儿获得最强大的生命。

> 第三版（1933年，第44页）：黑格尔的精神在柏林逗留了多长时间，是个悬而未决的问题。总之，1840年以后……是“保守的”政治哲学取向获得了权威性，即斯塔尔的取向。这个保守的人改变了自己的信仰和民族，改名换姓，同这种做法相一致，教给德国人有关虔诚、连续性和传统的知识。他发现（随便说，与德意志人叔本华完全一样）德意志人黑格尔“空洞而虚伪”、“品位低下”、“不合群”。[②]

在第三版里，施米特不声不响地删除了马克思和马克思主义的犹太人卢卡奇的过时评论，及时地代之以对普鲁士犹太人斯塔尔的评论。只要我们考虑一下他在另一处涉及《凡尔赛条约》的脚注中做了新的补充，却说“和1927年的版本相比没有任

---

① 英译者注：斯塔尔（Friedrich Julius Stahl，1802－1861）原姓 Jolson，他放弃犹太教改宗路德教，是一位普鲁士法哲学家和威廉四世时期联邦议会的议员。斯塔尔反对自由主义和革命（虽然他承认一定范围的私人自由是必要的），主张实行君主制。

② 这和德国的叔本华如出一辙！

何变化"(《政治的概念》,页 59;1933 年版,页 54),① 他这种做法就更清楚了。

为了配合时代而改变一个脚注,这个无关紧要的事实会产生什么重要意义吗?它是对施米特的"政治""永远"是一种"命运"这一说法的证实(《政治的概念》,页 64)。事实上,第一次大战的经验以及给德国政治造成的后果,在施米特当时定义自己的时代和政治的方式中有着明确的意义。事实就是如此,因此我们必须问:政治的积极参与者理解政治时采用的方式,是由"命运"决定的,抑或是由实际事件所左右?如果个人的理解和相关观念是由当时的政治事件决定的,那么所有的观念和思想不是必然都会变成马克思所说的"意识形态"?在这种情况下,马克思主义的独裁和决断论政治学说中的信条的不同,便仅限于这样一种思想:马克思的批判理论把一切政治的和精神的存在同资产阶级与无产阶级之间辩证的基本差异联系在一起,而

① 在批判奥本海默的国家观时,《政治的概念》的第二版和第三版之间也有一段类似的"改进"(《政治的概念》,页 63,1933 年版,页 58),其手法会使天真的读者不自然地认为,施米特的补充说明是在民族社会主义革命胜利之后做出的,因为相当明显的一点是,似乎只有在 1933 年之后,即在第三版时,这些奥本海默所拥护的社会"状态",虽然军队和官僚"尚未"了解它们,才"变得不易改变"。然而,当施米特又说,"仅仅以道德上不合格的手段做出定义是不能允许的,而且不管从道德上、心理学上或任何科学上说,都是不恰当的",这时人们——尤其是就这种不合格同样适用于主权国家和自由社会而言——只能对他表示赞同。但是,不同版本的所有修改所遵循的原则,一直就是构成施米特的决断特色的机缘论原则,这些决断受处境的制约,因此每次都是斗争性的。

【英译者注:奥本海默(Franz Oppenheimer,1864 – 1943)是法兰克福的社会学教授,"自由社会主义"的支持者,这种学说首先是试图通过禁止大规模的私有财产,促进合作社所有制以及和平的贸易以减少社会不公。施米特对奥本海默的批评集中于后者的这种说法:"社会作为一个和平的正义领域,无限地高于国家"。见《政治的概念》,页 63。(中译编者注)奥本海默的《论国家》(1909)有中译本,北京商务版 1994】。

施米特的理论驳斥则把这种存在同自由主义国家与主权国家的差异,即讨论与决断之间本质上非辩证性质的基本区分联系在一起。无论哪种情况,对有助于理解的讨论之意义的信任,都让位给了"直接行动的理论"(《当今议会制的思想史状况》,页76)。

这意味着这种本身有着"政治性质"的理解,根本就不想去理解什么是政治,而是为政治决断而否定了政治理解。这种把对政治本质的哲学见解颠倒成政治行动的思想工具的做法,最早出现在马克思抨击黑格尔时的那种自觉的、有目的的形式。在施米特那里,这种颠倒虽然有着较为自由主义的形式,但显而易见的是,在他的论述中,一切政治观念肯定都是"斗争性"的,[①]因为它们都同一定的"处境"联系在一起(《政治的概念》,页18)。按照施米特的观点,没有看到"具体对抗"的政治观念根本不存在,这种对抗归根结底就是在与政治敌人的关系中出现的紧急状态,和这种处境无关的政治观念是不存在的。[②]

"一切政治决断都不可避免地缺乏客观性"(难道他想避免

① 当施米特认为他在黑格尔对市民社会的批判中找到了"对资产者的第一个斗争性-政治的定义"时,他忘记了黑格尔的国家根本就没有斗争性地否定市民社会及其原则——个人主义,而是在其内部积极地"扬弃"自己。黑格尔并不像马克思和施米特那样,认为个人主义仅仅是市民社会的特征,而是认为它基于基督教的"绝对主体性权利"、个体之"无限自由的人格"的原则,这种原则在古代"仅仅物质性的"国家中还得不到承认。参见《法哲学》185节及Encyclopedia(《哲学全书》)163节,Zusatz 1及482节。

② "像国家、共和国、社会、阶级,以及主权、法治国家、绝对专制、独裁、计划、中立国家或总体国家之类的词,如果不知道打算用它们来针对谁,与谁进行斗争、否定和辩论,它们就是些无法理解的词。这种斗争的特点首先支配着'政治'一词的语言学用法,不管人们是否假定对手是'非政治的'……或者相反,为了反对他而对他进行贬低,指其为'政治的',以此把自己抬高到'非政治的'境界"。《政治的概念》,页18;《当今议会制的思想史状况》页32。

这种事情?),这不过是敌友之分的“反映”(《政治的概念》,页19),[①]而敌友划分是一切政治行动和政治理解内在固有的。[②]然而,如果从一开始,决断无论是公开的还是掩饰的、激进的还是折中的,就其理论表述所言,决断就是最高的法权(das oberste Recht),那么,决断“以党派政治中贫乏的形式和眼界”表现出来,还是以克伦威尔的消灭意志这种杰出形式表现出来,都没有什么根本的差别。

从思想史来看,这种颠倒了哲学真正意义的决断论的起源,是基尔克果这位存在思想家的反浪漫主义观点,是马克思反资产阶级的、把理论变为实践的要求。他们虽然有着不同的意图和相互对立的目标,但都反对自己那个“理性(rasonnierenden)”时代[③] 的内在和外在处境,因为理性的“第一法则”就是没有决

---

① 英译者注:《政治的概念》的英译者把“ist…nur der ‘Reflex’, der allem politischen Verhalten und Begreifen immanenten Freund – Feindunterscheidung”这段话译为“is only the reflex to suppress the politically inherent friend – enemy antithesis”。可是,施米特的观点似乎不是说缺乏客观性是对敌友之分的一种反抗,而是说这种缺乏是从敌友之分的首要性中产生出来的。在施米特看来,一切道德和正义之类的观念都要服从于基本的敌友之分。其实,施米特要让正义之类的观念服从他所谓的“紧急状态”,是洛维特批判他的决断论的关键所在。当洛维特说,施米特的政治学说不能理解“政治意义上的政治组织”,便包含着这层意思。

② 在基尔克果对现代的评论中,这是一再出现的伦理表述,其所指就是施米特从政治角度所说的“中立化”和舍勒在1927年一篇演说——施米特曾以论战方式加以攻击(见〈中立化与非政治化时代〉,页77)——中从文化角度所说的“协调(Ausgleich)”。见 Max Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*(协调时代中的人),现收入 Max Scheler, *Gesammelte Werke*, vol.9, Bern 1976[中译者注:此文中译见刘小枫选编,《舍勒选集》,上海三联版1999,下卷]。这些为同一个含混不清的状态命名的不同方式,反映了根本不同的解释,就像施米特揭示出的“纳贡”与“赔款”的不同一样。见《政治的概念》,页18–19脚注。

③ 英译者注:Rasonnieren一词来自法语 raisonner,也有唠叨、抱怨、挑剔、嘲弄的含义。

断精神。在马克思和基尔克果看来，黑格尔对两千年历史的精神总结，变成了一场广泛革命和剧烈变革之前的“史前史”。他们两人都把各自具体的中介(Vermittlungen)转变为抽象的决断，基尔克果是为了古老的基督教的上帝，马克思则是为了一个新的世俗世界。马克思让群众的普遍而外在的生存关系服从于一种决断，基尔克果则让个人同自我的内在存在关系服从于一种决断，马克思的思想不依靠上帝，而基尔克果则是在上帝面前做如是想——诸如此类的不同观点的共同之处在于，它们都与现的市民－基督教世界一起明显地以不同的方式衰落了。

很有意思的是，在这个过时的世界的衰落过程中，有两种“非常事态”仍然反映着人类存在的“普遍性”。一个非常事态是被排斥在资产阶级社会之外的无产阶级大众，为真正的人的潜在复兴提供了保证；另一个是反对现行基督教的个体化基督徒的非常事态，为真正的基督徒的复兴提供了保证。但是，他们反对这种衰落时所表现出的精神力量，其基础却不是仅仅为了作出决断而决断，而是基于这样一个事实，在面对真正的人的尺度的恶化和提升时，他们都相信一个终审法庭，即分别相信“上帝”和“人性”为他们的决断制定了标准。

这两个反对黑格尔绝对知识哲学的大人物虽然仍处在德国古典哲学的广阔背景之下，从他们开始毕竟还是第一次出现了良知向智能、向科学和知识的退化，自此以后，这种退化变成了合理现象。于是，具有根本意义的便只有这样的分别了：是只想理解事物呢，还是干脆作出“决断”，是用语言去揭示事物呢，还是去“面对、斗争、否定、拒绝”(《政治的概念》，页18)？不过，这种在当时肯定会成为一种流行口号的语言，其好战的力量全然不同于“整体知识的力量”，从中产生的是一种人类事务的秩序，而不仅

仅是虚无主义的决断。

施米特在1934年的论著《论三种法学思想》中,不仅像以往那样否定了"遵照原则和规律思维"的不切身的规范主义,而且否定了切身的、独裁主义的决断论,即他本人过去提出的决断思想。他现在转而鼓吹"具体的"、尤其是"日耳曼人"的超个人的"秩序和形式思想"。[①]乍一看,施米特活跃的思想中这一最新变化似乎推翻了他过去所说的一切,其实不过证实了他的政治思想彻头彻尾的随机性。这种变化仅仅是一个决断的结果,既然这决断基于恰好发生的无论什么政治事实,它本身便是空洞的,它偶然获得的内容使决断本身丧失了目标。如果一个决断的行为是同政治的紧急状态有关的,作为一种基本的政治观念的决断论也就失去了其必要性。

施米特虽然放弃了决断,但并没有背叛自己。就算他这样做了,他的思想仍然"忠实于"自己。施米特的思想从极端的规范主义(见其1917年的论著《国家的价值》)出发,经由政治的决断论观念(1927年),演变成秩序思想(1934年),依据的总是政治处境中以不可预料的方式对他产生的影响。在过去,"例外状态"这种非规范的状态有"决定性意义",现在,"规范的"和稳定的秩序以及"规范的人"(der normale Mensch)对正确而公正的政治思想有决定性意义(《论法学思想的三种类型》,页10、22、56)。主要的反题不再存在于规范与决断之间,而在于规范与秩序之间。

这样一来,政治观念便失去了施米特过去所声称的本质特

---

① 秩序思想最初在《政治的神学》(页7以下)中被称为"制度性的"思想。参见施米特最近的论文 *Staatsgefuge und Zusammenburch des zweiten Reichs*(《第二帝国的国家架构和突破》,1934),页57。

征，即斗争的特征。它们基本上变成了实证的，与实际中的国家新秩序相一致，而这种秩序是来自民族社会主义革命的政治决断。早先的主权式决断的观点屈尊俯就，适应新出现的具体秩序。霍布斯以古典方式鼓吹的纯粹决断论的前提，是只能通过某种决断使其恢复秩序的无序状态。现在，这种决断本身却表现为赞成一种有序的"共同生活"，它在法律上的表述不再是对意义单纯的决断的思考，而是对秩序的思考。

在描述"至今为止德国的发展"时，施米特描述了自己的政治思想从1917年到1934年的发展——这一发展与施米特本人以轻蔑态度提到他的对手凯尔森[1]时的说法并无不同。在这一发展中，唯一不同寻常的是，施米特似乎认为完全没有必要指出其主权的决断论中的这种必然转变给其《政治的概念》带来的后果，更不用说为读者提供这种转变的正当理由了。

补论：海德格尔的政治决断论与戈嘉敦的神学机缘论

在两次世界大战之间，赞成纯粹为作出决断而决断（Entscheidung fur die nackte Entscheidung）的热情受到普遍赞扬，这种决断热情替希特勒作出的决断铺平了道路，使"虚无主义革命"的政治颠覆成为可能。然而，这并不仅限于政治的决断论。相

---

① 英译者注：凯尔森（Hans Kelsen，1881－1973），奥地利裔的美国法哲学家，一位新康德主义者，他希望建立一种不允许施米特所说的那种例外状态的法律体系。他的Hauptprobleme der Staatsrechtslehre（《国家法学说的主要问题》，1911）提出一种法学的"纯理论"，按照这种理论，国家法是至高无上的，具有独立于所有法律之外的价值。施米特在《政治的概念》第二章批判了凯尔森的自由主义政治思想。

反,这种热情同样是辩证神学和坚定的生存哲学的特点。对以上讨论施米特的文章所做的以下补充,将参照海德格尔[①] 和戈嘉敦[②] 的思想,梳理一下政治的、哲学的和神学的决断论之间的关系。[③]《存在与时间》这本仅仅提出存在的问题、看上去完全与政治无涉的著作,和施米特的《政治的概念》同年出版,那时也正是辩证神学最有吸引力的时刻。

为了理解海德格尔激进的冲动在当时的历史背景,有必要把它置于里尔克的一段言论之中。在写于1915年11月8日的一封信中,里尔克说,由于相信进步和人性,市民世界(die burgerliche Welt)已经忘记了人类生活的"终审法庭",这就是说,忘记了"它从一开始就被死亡和上帝永久地超越了"。在《存在与时间》(第63节)中,死亡便有着这种我们的存在和能力的"终审法庭"的意义,它是无法超越的。当然,《存在与时间》没有谈到上帝。海德格尔作为基督教神学家的时间已经太久,不能再以里尔克的方式谈论"爱的上帝的故事"。在他看来,必要的问题是作为整体的存在本身,这是一个使虚无和死亡特别有启发作用的问题。

---

① 参 Graf Krockow 新近的社会学论著, *Die Entstehung, eine Untersuchung uber E. Junger; C. Schmitt, M. Heidegger* (《决断:挥格尔、施米特、海德格尔研究》,1958),不过此书并没有谈到神学决断论。

② 英译者注:戈嘉敦(Friedrich Gogarten,1887 – 1967)是布雷斯劳和格丁根的神学教授,辩证神学的先驱,这种学说认为在上帝和世界之间有严格的界线。

③ 关于下面的论述,可参见笔者在《现时代》杂志上更为全面的讨论: *Les implications politiques de la philosophie de l' existence chez Heidegger*(《海德格尔实存哲学的政治含义》),见 Les Temps Modernes 2, no.14(Nov. 1946),页 343 – 60(英译 *The Political Implications of Heidegger' s Philosophy*, 见 *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin, Cambridge: MIT Press, 1993)。未刊德文稿写于1939年,本文采用了部分,参见 *Der europaische Nihilismus: Betrachtungen zur Vorgeschichte des europaischen Krieges* (《欧洲虚无主义:对欧战前历史的观察》),收入 Samtliche Schriften 2。

死亡就是那种虚无,人的时间性此在在它面前暴露出了彻底的有限性,或者像1920年的弗莱堡讲座[1]中所言:这是"历史学的事实",它的痛苦在于为承担个人最本己的亲-在(Da-sein)作出决断。《存在与时间》中以着重体印刷的"向死的自由",以及以之为基础的、永远属于个人的本己存在,获得了"整体的能够存在"的能力,在政治决断论中,这同战争的紧急状态下为总体国家牺牲个人生命相一致。两者有着相同的原则:彻底回到最终的东西、即纯粹的事实性的决断,这就是说,一个人当完全摆脱习传的生活内容或何为人的规定,回到生活中仍然存在着的事情中去。

6年后,在海德格尔作为一名民族社会主义党的校长为纪念施拉格特(Schlageter)而做的演说中,[2] 他遵照这一原则,能够不必再为永远属于个体的生存困扰,把《存在与时间》中的终审法庭解释成一种普遍因素(虽然其普遍性仍然具有个体性质),即"日耳曼人的生存"。永远属于个人存在的向死的自由,在民族共同体的政治视域内,就表现为为了民族牺牲个人生命。

在这篇浮夸的纪念演说中,据说当施拉格特这个坚毅的人在其民族性的进攻被击退的地区饮弹倒下之际,实践了"最艰难

---

① 英译者注:这里指海德格尔的"早期"弗莱堡讲座,即1919年夏季学期到1920年夏季学期的讲座(《全集》56-62卷);在这段弗莱堡讲学之后,海德格尔去马堡教了五年书,后又于1928到1929年冬季学期回到了弗莱堡。

② 施拉格特(Albert Leo Schlageter,1894-1923)是弗莱堡大学的学生,参与一次世界大战后反抗法国占领军的暴动,因破坏行为而遭(鲁尔地区的法国占领军)枪杀(1923年5月26日),后被国家社会主义者谥为圣徒。海德格尔的演说 *Schlageterfeier der Freiburger Universitat*(弗莱堡大学纪念施拉盖特)发表在1933年6月1日的 *Freiburger Studentenzeitung*(《弗莱堡学生报》)。【英译者注:现收入 Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*,页47-49,最早发表于 *Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, May 27, 1933】。

卓绝的死"。"他依自不依它,让自己的灵魂反映着民族渴求荣耀和伟业的热望,并能够带着对这一热望的信仰去死"。海德格尔又问:这种"坚毅的意志"和"纯洁的心灵"来自何处?他的回答是,来自黑森林(施拉格特的家乡)山峦上"原始的岩石"和它的明净秋天。照海德格尔的说法,这种灵魂的力量是从这位年轻英雄的意志和心灵中产生的。

其实,施拉格特只是许多德国年轻人中的一员,就像萨洛蒙[①] 在其小说《城市》中出色描写的那样,他们在战后改变道路,有些人成了共产党,有些人成了反对派。经受过战争的磨难,退役之后他们再也找不到重返市民生活的道路。他们加入了一个志愿团体,这使他们可以既有场所也有对手,在肆无忌惮的使命中展示自己的生命。海德格尔这位存在哲学家把这称为"不得不":"他不得不去波罗地海地区,不得不去上西里西亚,不得不去鲁尔",不得不完成为自己选择的命运。在这样一个哲学家那里,古老悲剧的命运因为我们这个通货膨胀的时代而恶化到如此地步!

这次演说过了几个月之后,德国自信地退出了国际联盟。"领袖"号召进行一次附加的选举,以便让外国人知道德国和希特勒形同一人。海德格尔让弗莱堡的大学生像军队一样行进到选举大厅,共同表达他们对希特勒的拥护。在他看来,向希特勒的决断说"Ja"(好),与对"本己的存在"说"Ja "是一回事:海德格尔作为校长作选举动员,与民族社会主义党的作风如出一辙,也是与海德格尔自己的决断哲学(Philosophie der Entschlossenheit)

① 英译者注:萨洛蒙(Ernst von Salomon,1902 – 1972)是个志愿团体的成员,该团体目睹了1919到1921年波罗地海和Oberschlesien的行动并参与了卡普暴动。他的作品有《城市》(1932)和更为著名的《问卷调查》(1951)。他也参与过谋杀拉特瑙(Walter Rathnau)。

一次广为人知的分道扬镳：

> 德国的男人和女人们！领袖在号召德国人民投票。但是领袖对人民并无所求。相反，他正在把最自由的决断、最直接的可能性给予人民：它——整个民族——是否有自我生存的意志，或者没有这样的意志。这次选举是过去的选举绝对不能相比的。这次选举的独特之处，就在于它所作出的决断的伟大。简单而最终的事情不容任何动摇或迟疑。这个最终的决断所及，达到了我们人民的生存最遥远的边界。这一边界是什么呢？是一切人的生存的本初要求，即要获得和维护自己的生存……在11月12日，德国人民作为一个整体要选择自己的未来。这个未来是和领袖联系在一起的。人民在选择这种未来时所采取的方式，不能是根据所谓超越政治的考虑去投“赞成”票，而是要把领袖和无条件献身于他的运动包括在这一“赞成”中。既没有什么对外政治也没有什么国内政治，只有国家充分的生存意志。领袖已经使这种意志彻底觉醒，把它同全体人民中唯一的决断牢牢结合在一起。在展现这种意志的日子里，任何人都不能离开！①

《存在与时间》为了一般性地提出存在问题而采取的立场，仍然是具有准宗教性质的个体论，由于进入了公共领域，个体论

① *Deutsche Manner und Frauen*!（德意志男女），载 Freiburger Studentenzeitung, November 10, 1933, 页1。【英译者注：现收入 Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*】

便出现一百八十度的大转弯,把最本己的生存及其"不得不"献给德意志的命运和生存,本来只是在决断中才产生其"为何"的形式化的"决断"(《存在与时间》,页298),便获得了历史的和政治的内容。[①]一位听海德格尔演说的人有一天开了个绝佳的玩笑"我决断了,只是我根本不知道为何而决断"(Ich bin entschlossen – ich weiss nur nicht wozu)。海德格尔的演说被出人预料地严肃对待,因为这位存在主义者的夸夸其谈("把握自我"、"孤独地面对虚无"、"承受命运的意志"、"呈现自我")取得了一定的现实性,进入了普遍的政治"运动"。

正是在纳粹德国崛起的决定性时刻,海德格尔让自己当选为弗莱堡大学校长,这是个重大的事件,因为在这个关键时刻,其他所有大学都没有这种类型的"领袖"。他能够担任这一职务,其根据是他的学术成就,而不仅仅是他的党派标志。大多数德国知识分子在政治上持反动或漠不关心的态度。海德格尔经受不住成为自己的大学的"领袖"这种诱惑,他谢绝来自柏林的任命。[②]海德

---

① 《存在与时间》,页298。在一个简写本中,鲍姆勒(Alfred Baumler)将海德格尔分析的决断精神通俗化。他认为,行动并不意味着赞成什么的决断,它仅仅表示根据"命运注定的使命""投入某种方向"。参 Alfred Baumler, *Mannerbund und Wissenschaft*(《男人同盟与学术》),1934,页108。相反,人们因为知道自己的需要而为自己认为正确的事情做出的决断是"次要的"。这方面的评论见 M. Marcuse, *Der kampf gegen den Liberalismus in der totalitaren Staatsauffassung*,见 Zeitschrift fur Sozialforschung, vol.3,1934,页187[中译者注 此文中译见《人类文明与人的困境:马尔库塞文集》,李小兵译,上海三联版1989]。

② 英译者注:海德格尔有若干次受到邀请接受弗莱堡大学以外的教职。柏林大学邀请过他两次,慕尼黑大学邀请过一次。他每次都谢绝放弃弗莱堡大学的职位的"要求"。海德格尔谢绝的理由,见"*Schopferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*(富有创造力的土地:为什么我们不离开这个省份)",载 Der Alemanne, March 7, 1934,页1;现收入 Schneeberger, Nachlese zu Heidegger,页216–218以及 Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens(《出自思的经验》),页9–13。

格尔的决断不只在当地有影响,而且受到普遍注意,因为当时海德格尔正处在他声望的巅峰。柏林的学生团体要求每所大学都要同弗莱堡保持"一体化"(Gleichschaltung)。在接受大学校长一职时,海德格尔发表了题为"德国大学的自我主张"的演说。[①]

与1918年德国战败后那些相互捧场的教授发表的无数小册子和演说相比,这篇演说充满雄心,在表达和文笔上堪称杰作。用哲学的标准看,这篇演说的含混性也是独一无二的,因为它要使生存本体论的范畴可以被用于"流俗的"历史"时刻"(vulgar - geschichtlichen Augenblick),其方式是把这些范畴的哲学目标说得似乎能够且必须首先与政治形势步调一致,似乎哲学研究的自由首先必须同国家的强制站在一起,"劳动"和"从军"变得同"求知"一样。于是在演说结束时,人们已经不清楚自己是该听狄尔斯(Diels)的前苏格拉底哲学,还是应当同SA(冲锋队)一齐行进。因此,不能把海德格尔的演说仅仅当作政治演说或纯粹的哲学演说。作为一篇政治演说,它的弱点和作为一篇哲学论文的弱点是一样的。它把海德格尔的历史实存哲学变换成了德国的时政。海德格尔获得影响力的愿望,以这种方式第一次找到自己的基础,他对存在范畴的正式描述有了已然有所决断的内容。

这篇演说以一种自相矛盾的观点开场:为了抵制国家对大学独立性的威胁,海德格尔讨论了大学的"自我主张",同时,为了无条件地符合民族社会主义的"领导"与"紧跟"的纲领,他又

---

① *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat*(《德国大学的自我主张》)Breslau,1933或 *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universitat*,1933/1934;亦见 *Tatsachen und Gedanken*(《事实与所思》)Frankfurt1983。

否定"自由主义"形式的学术自由和自治。校长要成为教师和学生的精神领袖,这是他的责任。然而,这个领袖同时也是一个被领导者,他要受"自己的民族的精神使命"的领导(《德国大学的自我主张》,页9)。至于这种历史使命的内容是什么,以及用什么方式才能使它变得显而易见,都不十分清楚。这种使命归根结底是由人们决意承受的"命运"决定的。和这种命运的具体实质的不确定性相一致,海德格尔也强调了它的"无情"。由于对民族的命运做了一种没有讨论余地的肯定,民族命运便和大学的命运紧紧联系在一起:大学的使命和民族的使命是一样的。德国的学术和德国的命运在一种"存在的意志"中获得了力量。

于是,存在的意志被巧妙地同权力的意志等同起来,因为按民族社会主义党的立场,权力本身就是存在。普罗米修斯这个象征着西方意志的人物,在这里被视为应当追随的"第一哲学家"。按这篇演讲的说法,抱着这种普罗米修斯的意志,希腊的欧洲人最初"起来反对存在者"(gegen das Seiende aufgestanden),他们因此而探询自己的存在,这一革命性的崛起是一种"精神"的特征,当面对命运更强大的力量时它踌躇不决,但也正是在这种软弱中表现出了创造性。按照这种观点,精神不是普遍理性,不是理解力,也不是智力,甚至不是心性(esprit),而是针对存在的本质作出的"知的决断",真正的精神世界不过是一个"有着最极端、最内在的危险的世界"。

演说以军人的严肃要求学生,作为一个有求知意志的人,应向"最大的危险阵地""进军",在前进、献身中展示自己,把握住自己的立场,坚持到底,并普遍承担起体现在希特勒身上的德国人的命运。按照这种观点,献身于领袖和民族,献身于他们的光荣和命运,是和学术研究一致的。对于尼采的问题、即

欧洲是否还有自我意志的问题的回答是："我们有自己的意志"。海德格尔认为，对于自我肯定——不仅指大学，而且包括整个德国的生存——而言，德国人民中年轻人的力量已经做出了肯定的决断。

为了充分理解"这一壮丽而伟大的觉醒"，据说必须记住柏拉图的一句话所表达的智能，海德格尔(以一种粗野的歪曲方式)把这句话翻译成"一切伟业都挺立在风暴之中！"。[1]这就是海德格尔的智能(在校长演说)结束时发出的风暴般的声音。SS(党卫队)成员怎么能不被这些话打动，怎么能不从这场德国的风暴中感受到古希腊的气氛？按照海德格尔的说法，甚至德国的教师和学生团体也是一个斗争团体，只有通过斗争，才能提高和捍卫学术。他在此时的一次授课中说：一切"存在"只向勇气(Mut)展示自己，仅仅靠观察是接近不了存在的，只有当一个人"勇于"自己的真理(sich …"zumutet")时，才能够认识真理。甚至德意志"气质"(Gemut)也同这种勇气联系在一起。同样，敌人不仅仅是"在那儿"，而且生存为了不让自己变得麻木不仁，必须为自己创造出敌人。在海德格尔看来，"实存(ist)"的一切根本上都"受斗争支配"，哪里没有斗争和统治，哪里便有衰亡。存在是在斗争中才成为存在的。

海德格尔的领导职位只维持了一年。在经历了一些失望和挫折后，他放弃了自己的"使命"，于是他又可以用以往的方式调教新的"常人"，并冒险对自己过去的课程作出尖刻的评论，这与他实际上把民族社会主义作为一场进行抵抗和否定的信仰运动

---

① 其真正的含义是："高尚者大都有危险。"【英译者注：这句话见于《理想国》第6卷(497d9)，其字面含义是"凡伟人都是危险的"。】

(Glaubensbewegung)来信奉并不矛盾。因为民族社会主义的"精神"同民族和社会的关系,不能比与根本的决断和动力的关系更密切,这种精神因为完全依靠自己——依靠永远属于自我的(德国人的)能够存在,因而拒绝一切论辩和真正的沟通。民族社会主义的"精神"毫无例外地是暴力与果断精神的表现,这正是民族社会主义政治和海德格尔演说的语言特点。海德格尔激动的言辞中那种绝对肯定的语气和独裁政治的风格如出一辙,它们只有程度上的差别,而不是在划分内部紧跟者的不同时所采用的方法上的差别。说到底,为所有的意志提供理由的是"命运",它为意志披上了一件存在历史的外衣。

按照这种历史和政治背景,海德格尔的亲在概念特有的德意志意义变得十分清楚:生存和决断、存在以及再起来的能力、把这种能力解释成一种命运和必然、坚信(德意志的)"永远属于自我的"能够存在,以及不断重复的词语:纪律和强制(一个人不得不"提升"自己达到"知的澄明之境")、艰苦奋斗、冷酷无情、严厉、残暴、狂热("亲在狂热地坚持着"Scharfhalten des Daseins)、固守自己的立场、献身于危险,向它展示自己;崛起、觉醒、侵夺。所有这一切都反映着第一次世界大战后的一代德国人大灾大难式的思维方式。至少他们都在思考着"本源"、"终结"或"临界处境"。所有这些想法和词语基本上表达着意志的一种严酷而艰难的决断,它在虚无面前肯定自身,为自己蔑视幸福、理性和同情心而无比自豪。

对于海德格尔的民族社会主义来说,小资产阶级的正统政党是令人怀疑的,因为种族问题和犹太人问题在其中派不上用场。《存在与时间》是题献给犹太人胡塞尔的,论康德的书是题献给半个犹太人舍勒的。海德格尔对理性的看法好像与"雅利

安人的看法"并不一致,据说理性在面对虚无时不会产生畏感。[①]可是,日耳曼主义者瑙曼(H. Naumann)[②]在试图用《存在与时间》中的观点解释条顿人的神话时,竟在奥丁(Odin,战神)身上发现了"操心",在巴尔德(Balder,光明、善和智能之神)身上看到了"常人"![③]然而,不管是这种颂扬还是前面提到的否定,我们都不必严肃看待,因为海德格尔与希特勒的决断保持一致,超越了党派意识形态和纲领。不管过去还是现在,他一直就是个处于边缘的、个体化状态中的"民族社会主义者",尽管这种个体论并非没有一点影响。海德格尔的影响仅仅在于一种激进主义,他利用这种激进主义把德国人的、永远属于自我的生存的自由,放在了虚无的表相之上。[④]

1921年,戈嘉敦出版了一本题为《宗教的决断》的论文集。[⑤]作为新教神学家和巴特(Karl Barth)的追随者,戈嘉敦认为自己知道不得不做出赞成谁的决断,它就是上帝或"全然的他者",[⑥]而不是这个有着宗教和文化的世界,或赞成德国民族的决断。

---

① 见 A. Hoberg, *Das Dasein des Menschen*(《人的亲在》),1937。

② H. Naumann, *Germanischer Schicksalsglaube*(《日耳曼的命运信仰》),1934。

③ 英译者注:在条顿神话中,战神奥丁(Odin,或 Wotan)是"主神",即众神的首领和灵魂之神,它是灵魂和世界的来源。巴尔德是奥丁与弗丽嘉之子,是夏天的太阳神。据一些记载,巴尔德能让他的敌手语无伦次。

④ 海德格尔,*Was ist Metaphysik*?(什么是形而上学?)页20【中译编者注:此文中译见孙周兴选编,《海德格尔选集》,上海三联版1998,上卷】。Hans Freyer 于与海德格尔的校长演说相同的"时代精神"受青年运动的激发作了题为 *Das geschichtliche Selbstbewustsein des 20. Jahrhundert*(〈20世纪的历史的自我意识〉,1937)的报告,其中自觉地提出了针对历史"发展"的"决断"。【英译者注:Hans Freyer(1887-1969)是新黑格尔主义的社会学教授,主要著作是 *Weltgeschichte Europas*,1948,*Schwelle der Zeiten*,1965】

⑤ Friedrich Gogarten, *Die religiose Entscheidung*(《宗教的决断》),1921。

⑥ Friedrich Gogarten, *Die Kirche*(〈教会〉),见《宗教的决断》,页77、81。

因此戈嘉敦转而反对富克斯(E. Fuchs),此人是贵格派教徒,力求沟通基督徒的诉求和社会的诉求。[①]但是对于戈嘉敦来说,基督作为上帝和人类之间的中保,禁止任何中间因素介入。按照戈嘉敦的观点,如果不把基督教贬低成一种文化现象,而是把它理解成一项上帝的事业,就只能把自己置于自我和上帝之间,拒绝任何中间因素。在他看来,这是为了把自己无条件地展露在上帝面前面断然拒绝一切宗教启示和实践、体验、美德的要求。

人作为人如何能够把自己置于无条件的状态下,或者如奥韦贝克所言,[②]"置于空虚之中"呢?在回答上帝是为我们人而存在这个问题时,是无法找到绝对答案的,因为在人和上帝之间,没有任何中介关系。这个所有问题中的首要问题,使人失去了立足之地,因为教会、宗教、家庭、国家、民族性或者诸如此类的不管什么东西,都不是找到上帝并无条件站在他面前的手段。[③] 然而,如果这个问题使人处于一切有条件的状态之外,从而剥夺了人的立足之地,对于戈嘉敦不过是意谓:人重新被置于虚无之中,这种虚无被理解为"孕育新生的死亡、创造的毁灭"的"本源"。

从这种决断的观点看,任何与它相一致的有关文化和宗教

---

① 英译者注:富克斯(Emil Fuchs, 1874 – 1970),莱比锡的神学和宗教社会教授,图灵根"宗教社会主义者"的领袖,这个团体和基督教信仰及马克思主义意识形态联系在一起。戈嘉敦《宗教的决断》一文的副标题是 *Offener Brief an Pfarrer D. Emil Fuchs*("致牧师富克斯博士的公开信")。

② 英译者注:奥韦贝克(Franz Overbeck, 1837 – 1905)是受尼采和叔本华影响的路德派神学家,强烈批判作为一种社会建制的基督教,认为基督教由此便不能与文化调和。

③ Friedrich Gogarten, *Religion und Volkstum*(《宗教与民族性》),见《宗教的决断》,页 25。

的不得要领的思考，对于戈嘉敦都没有意义，正像当时它对海德格尔没有意义。戈嘉敦在论及基尔克果时写道："至少我想让事情有所不同——但是我所求不多，即我在当前的现实变革状态中所实际认识到的'必然'，而没有不得要领地去思考是否会产生一种'文化'或使衰败加速。"[①]海德格尔对传统形而上学的哲学摧毁，与戈嘉敦从神学角度拆除传统神学使其成为一种最终而彻底的思想，这两者之间的不同仅仅在于这样一个事实：在海德格尔看来，这种最终现象就是死亡随时降临以及人让自己置于虚无之中，而对于戈嘉敦，这是从"创造的毁灭"这一意义上站在无法认知的、不可思议的上帝面前。正如海德格尔在"决定性的年代"(施宾格勒语)允许面对虚无，个体化的亲在变成了面对希特勒的德国的亲在，戈嘉敦在否定了基督教徒对上帝的信仰有其民族性的观点之后，也皈顺了"日耳曼的基督教"，虽然他在战后又回到了布尔特曼所描绘的神学路线。

在回到最初立场的同时，戈嘉敦又开始思考"虚无中的决断"这一问题，[②] 戈嘉敦和布尔特曼一样，都认为必须把信仰归结为赞成或反对信仰本身的深思熟虑的决断，人是在这种决断中赢得或失去自己的"本真存在"的。按照布尔特曼的观点，对上帝的信仰绝不是一份财富，而永远是一种"决断"。[③]信仰的决断使我们从这个世界、从就现代形态而言缺少使个人能够整合于其中的秩序的世界中得到自由。戈嘉敦的起点是对中世纪的创造秩序的历史反思，在这种秩序中，人被严格限制在从堕落到

① *Letter*(《书信》)，1920。

② Eckart, *April – Juni – Heft*(四至六月号)1952。

③ 参布尔特曼，〈信仰危机〉，见 Rudolf Bultmann, *Glaube und Verstehen*(《信仰与理解》)，Bd，II。

末日审判的罪的状态中。因为他知道,把信仰理解为"虚无中的决断"有其历史条件,即现代世界不存在(Nichts an)可信赖的世界秩序。因为,现代世界中唯一普遍的秩序是科学技术的秩序,只有专家了解这种秩序并为这种秩序负责,对于作为人的人来说,它是完全外在的。

人类及其世界日益严重的理性主义的客观化,没有为人的存在问题提供答案,而上帝问题就是在这一问题中呈现出来的。只有固执地追问一个关于我的问题,并且当我不得不对它做出回答时,才有真正意义上的回答的可能性(Ver－antwortung)。关于人的本初问题,只能来自自己的本源,即来自构成人的世界的一切就是虚无的地方。这个问题是在虚无中产生的,现代世界把人置于这种虚无面前。然而,以这种方式提出这个问题,便与上帝和可靠的信仰这一问题相遇。因为(按戈嘉敦的观点)无条件的信仰意谓着:让人愿意信持的一切事物自己做主。信仰通过把自己从世界万物中分离出来,真正使自身遁入虚无之中。

戈嘉敦希望以此为"虚无主义"创造出一种辩解的用法,并证明上帝的本源问题是如何从现代世界的虚无导致的威胁中产生的,以及如何由此产生了对人的问题的回答。当然,决定性的问题是:人属于这个世界还是属于上帝。"现代人……是受虚无威胁的人,这意味着他们在面对科学技术的世界及其优势时,遇到了最急切的危险,对他们作为人的存在感到绝望。对上帝怀有信仰的人的存在只能意味着,他们要比表示顺从和绝望时更彻底而果断地把自己暴露在自己眼前的虚无面前。正是在这样的时刻,他们把握住了自己对上帝的全部依赖,由此认识到自己的神性起源。"

戈嘉敦意识到了一个事实,即不能再用过去几代人的方式

提出上帝问题和作出基督教信仰的回答，因此他想把信仰理解成一种“虚无中的决断”。这种为了神学的信仰决断，这种基于虚无的决断，与哲学的和政治的决断论的内在关系是显而易见的。它们的共同来源是一种坚定的认识：一切传统美德、秩序、实质和尺度，以及其中所隐含的把“世界”等同于历史的人类世界的观念，都已化为乌有。但是，这种决断论的神学和哲学的精神原型很大程度上来自基尔克果的思想，这是确定无疑的。基尔克果的功劳在于，他总是把自己的生存决断的极端立场理解为对自己时代的“校正”，他明确反对这样的思想：暂时的、有条件的校正能够发挥规范作用。显然，不管是布尔特曼还是戈嘉敦，从来没有找到自己与基尔克果划清界限的要点，遑论提出解决办法。因此，他们的立场和基尔克果绝望的信仰飞跃[1] 是否有所不同，以及不同到什么程度，从来没有变得十分清楚。

---

① 参拙著，《知识、信仰与怀疑》，第3章。

马丁(Alfred V. Martin)

马克思、韦伯、施米特论人与社会的关系*

成官泯 译

一

思想历史的嬗变与兴替中,总是一再出现一些最普遍的生活问题,尽管每次都采取了新的形态。我们可以在一定程度上把这些问题与受时代制约的问题分离开,以某种哲学概念的"纯粹性"来探讨这些问题。当然,社会生活愈平静的时代,就愈有利于这种探讨,不过,抽象化的危险在这样的时候也愈为明显了。

当各种社会关系进入一种至少是潜在的紧张状态时,从思想上讨论时代问题难免受这样的危机状况影响(尽管可能是不自觉的),并通常接受更为现实的人与社会问题的特征。也许法

* 译自 Alfred v. Martin, *Ordnung und Freiheit: Materialien und Reflexionen zu Grundfragen des Soziallebens*, Frankfurt am Main1956。

国大革命前启蒙时代的社会哲学就是如此。然而，只有当危机加剧——甚至公开爆发时，对社会问题的反思通常才会获得对时代现实的特殊关系的直接感受和生动了解。于是，哲学思辨的探讨便转变为实际的社会学探讨。

直到19世纪中期，这样一种思维方式总体上仍然占支配地位：对例如秩序与自由的关系问题的思考习惯于——至少首先——从哲学-伦理学的观点出发，或者从法的-政治的观点出发。这说明了一个事实：直到那时，纯粹精神和纯粹政治的处境问题，处于分析和批判意识的中心位置。这种考察方式在任何时候都是正当的，但还不是充分的，而且具有一种危险，使对社会处境的分析陷于抽象和形式的探讨。

工业化发展引起的社会"运动"很快从英格兰扩及到欧洲大陆，自19世纪40年代以来在欧洲大陆呈现出日益显著的规模；只是由于这场社会"运动"，思想家们才意识到现存的社会制度已开始动摇。下面这一点同时变得十分明显：作为基本的社会要素的自由受到的危害与迄今的秩序所受到的威胁紧密相关。一个时代在法律和经济-政治方面越来越"自由化"，资产阶级整体的自由受到的危害就愈大，而这一阶级正是通过资本主义的高度发展才产生出来的，并正迅速增长。

显而易见，经济如今在与以往任何时候完全不同的规模上不仅决定着社会的特征，而且已成为人类的命运。从新的经济活力压倒一切的影响来看就可以理解，居然会产生"唯物主义的"历史观，一种相信能够将一切历史结果归因于经济根源，把一切因果要素归结为经济要素的观点。

康德区分了"自然的"社会与"政治的"社会，黑格尔则区分了在经济基础之上成长的"市民"社会与"国家"，从而把（在康德

那里尚非常广泛的)“社会”概念限定为纯粹的经济社会,进而把它当作一种可忽略不计的量(quantite negligeable),以便把社会哲学的整个重点移到政治、法的方面。社会学家、政治学家施泰因(Lorenz von Stein)在相同有限的意义上接受了“社会”这一术语。然而,这一时期爆发的社会危机使他认识到,决定这场危机的经济关系极为重要;只有回溯到经济条件,才能理解这一危机,正如为了克服危机也得投入实践的努力,因为纯粹法的秩序的形式-中立手段是不够的。于是,施泰因便使国家和法的探究摆脱迄今的自足和孤立。这样,一种现实主义的“国家学”和“法学”才得以建立在作为基础的关于“社会”“规律”的学说之上,而对社会的理解仍然是从经济制约性开始的。在作为具有“统一性”的“意志共同体”(施泰因下的卢梭式定义)的国家中,“社会秩序”进入了政治“现象”;现实的社会学探究最终把国家(在这里施泰因与马克思非常接近)看作经济上的财富分配在权力方面的“结果”。

但是,这位冷静思索的资产阶级社会改革家与作为社会革命家的马克思不同,在他这里,国家与法仍保留着重要性,其意义虽然基于经济和社会的重要性,并没有为后者所穷尽。“唯物主义地”理解历史(并把精神理解为受经济关系制约),与施泰因不相干。支配着他的自由主义思想的问题是单个的人,即“个人”的问题(他发现,即便国家的繁荣昌盛也有赖于个人的高度发展)。对施泰因来说,“个体人”只有在自由的状态中才可能,其形成与完善实现着人的“最高使命”。与此相应,人有权要求人的权利,即国家秩序应保障个人自由:不仅仅在法律条文上,而且通过创造物质的、经济的前提来实际上保障个人自由。鉴于具体的、由发达资本主义导致的危机状况,施泰因问道,在这

种经济发展的条件下,人——个体的人,会成为什么样的?对他来说,社会问题也就等于创造一个保证人的自由权利的社会秩序问题。施泰因对这一问题的回答是:当一个"阶级整体"——所有"那些既无教养、又无财产以取得社会生活地位的人"组成的阶级(正如施泰因看到的那样,这个阶级通过与共同的物质状况相应的共同的阶级意识结合在一起,施泰因已名之为"无产阶级")被有产者阶级及其利己主义的"利益"剥削时,国家不可以崇尚经济-政治的"自由放任、毫不干涉",不可以力求保持中立。国家秩序必须保护这个阶级,使其不受经济上的依附状态的压榨,这一状态意味着实际上的不自由。

马克思看到,仅仅追求"政治"解放的民主手段是不够的,为了驱除社会危机,必须抓住危机的经济根源——施泰因也看到了这一点。不过在施泰因那里,社会的观点与自由主义、个人主义、理想主义的观点结合在一起。这样,社会与国家的新秩序的目标必定是实现个体人的自由发展及其个体的权利。对施泰因来说,工人运动归根结底就是为被扣压的人权而进行的斗争。只不过,施泰因看到,若没有必要的经济前提,发展自由人格的目标不可能实现,仅就这一点来看,他已是一个现实主义者了。

二

在同一时期,人的问题也是马克思思考的起点。马克思也是从自由的道德诉求出发的。卢梭所谓"生而自由却无处不在枷锁中"的人,在马克思的无产者(他"除了锁链一无所有")形象中获得了具体的社会学轮廓。一种道德情感对资本主义创造出的"非人关系"感到愤恨。资本主义不像前资本主义经济那样从

使用价值、而是从商品特征来评价经济财富，把人的劳动力也当作商品来评价：人由此被变成其他人的“奴隶”，人格特征遭到剥夺，被降格到物的地位。与这样一种“遭到谴责的唯物主义”相反，马克思自认是有“要使人成为人”的“妄想”的“理想主义者”。青年马克思从资产阶级的氛围中走出来，以自由问题为中心，想把“人本主义”改写成“现实的东西”。

这种人本主义远远超过了马克思所称的“庸俗”共产主义，后者只不过迎合了“嫉妒与平均欲求”的原始本能。的确，马克思的最终目标来自一种人本观念：他是一个准宗教的信仰者与传道者，内心充满一种终末论图景和弥赛亚式的使命意识的先知，为遭受剥削和非人待遇的大众预言即将到来的拯救，这拯救将在千禧年主义的“自由王国”中得到实现，在那里不再有竞争、剥削，也不再有统治、压迫。

与尼采相似，马克思在某种程度上也是“宗教创始人”，更多是道德主义者。在一个没有上帝的世界里，他们俩都求助于“自然”——不过，他们在相当不同的意义上解释自然。尼采精神上的激进主义与任何把世界理解为秩序、理解为宇宙的可能观点彻底决裂，公然信奉一个本身是“混沌”的世界。与此相反，马克思让我们再一次想到古老的（原本宗教的、被启蒙运动世俗化了的）关于规范性的“自然”秩序的思想，并以此把无秩序的资本主义的整个非自然置于尽可能尖锐的对立中。使人的天赋自由权利——自然权利——得以实现的秩序，才是与理性和道德相符的秩序。

如果其要求应得到满足的自然被理解为“更高的”自然，它存在于人身上，认为人的世界并非单纯动物性的、欲望的世界，这是地道人本主义的想法。资本主义制度是建立在经济的利己

主义基础之上的,人的理性、道德、社会的自然在这种体制的统治之下受到压制,所以应该通过社会主义的秩序而“得到解放”。建立在私有制基础之上的秩序助长的是人“对财产的爱”(amour propre)的虚假自由。卢梭提出“对自我的爱”(amour de soi)与之对立,它是关心自己“尊严”的人对自己本质的崇高的爱,这本质是最切己、最真实的,是最高意义上的“人的”本质,因而也是对自我的更好的、超出低下欲望世界的崇高的爱。然而,解放人身上的这一更好的自我,不让任性得以横行,正是“自然的”、理性的社会秩序的道德功能,比如卢梭所说的民主制度,马克思所说的社会主义制度。就此而言,“自我异化”不仅发生在丧失外部自由的无产者身上,也发生在丧失内在自由、灵魂自由的资产者身上——尽管他没有意识到这一点,也不为之苦恼,至多是逃离现实,在超验的领域寻找辩护。

在马克思那里,正如在卢梭那里一样,社会制度承担了过重的道德功能,这必然导致赋予社会对个人、秩序、自由在道德上令人忧虑的优势。马克思与康德相对立。作为资产阶级、自由主义的个人主义者,康德承认人以自身为目的并为自己负责。马克思赞同黑格尔,对黑格尔来说,个别只不过是“普遍”的一种“样式”,人只不过是“普遍实体的偶在”。黑格尔的法哲学不是在人的良知,而是在国家中发现了“临在的上帝”。按照这种亵渎性的上帝概念,国家可以被解释为道德的,与国家的关系可以被解释为能够想象的最高的(优越于一切所谓仅仅“主观的”)关系。因此,道德被历史化(即被思想为在历史过程中实现自身的)、相对化了——对此,黑格尔的古怪术语使用了这样的表达:变成“客观的”。马克思以社会代替国家,于是,社会便成了(“客观”)道德的承担者。理性被黑格尔置人历史,在那里,它仅仅借

助政治的"狡计"就能实现自身。对马克思来说,历史的本质内容在社会关系的变化过程中实现自身,理性的一切"狡计"之中最大的狡计就是它赋予资本主义的历史性角色。然而,在马克思那里,整个狡诈相对化的历史却通过革命达到了终点;革命是进化过程中出现的巨大"飞跃",跃入绝对善的、公正的终极状态,但使用的却是其社会秩序方面必然的暂时手段以及滥用自由(为恶而利用自由)。先知们和道德主义者们一再想到的这种终极状态的乌托邦图景,被社会主义者在世俗化的形态中接受过来:"Faisons justice"(开创公义,蒲鲁东)。这种革命的正义之所以能摆脱必然陷于相对性的一切进化,就在于通过新秩序来实现自由,在于消除一个阶级被另一个"已在社会意义上腐朽的"阶级奴役的非社会状态。道德"状态"的实现据说不是个体人的事情,"真正"自由的实现不能以个人的自由为目标,只能以集体的自由为目标。在(先知似的眼光看到的)"无阶级"社会里,再不会有一部分人因为依附另一部分人面不自由,所以,它本身就是道德的。在这个自由"王国"里,再不会存在虚假的、个人的自由,那种仅仅为了获得特殊利益而在一切人反对一切人的斗争中剥削弱者的自由,只有真正道德的自由。这自由乃是——这又完全是黑格尔式的思想——"普遍之物"、一个"王国"的特性,一种秩序的实现,这秩序具有几分上帝国的世俗化特征。这"自由"可以在一个未来的尘世之国(citivas terrena)反映出来,就其所允诺的和平和正义的统治而言,它具备了上帝国的一些特征。这是伟大的终末期待。然而,这种自由观念迷醉的是此岸的、属人的东西。人性或非人性成了(道德的或不道德的)社会制度的标志。于是,无产阶级大众便可利用他们在"非人性的"状态下所受的"痛苦"作为意识形态"论据"来证明其行

动的正当性。

非社会的利己主义这一道德判词决不仅仅是针对资本主义“剥削者”的，也同样针对所有不准备放弃属己存在的各种人生方式，不准备让其人性在社会主义的（正如在卢梭那里是民主制的）“集体”中彻底融化的个人。道德性惟有在为了集体的劳动中才实现出来。除了公共生活中的活动，若还想有一种属己的存在，哪怕是部分的“分离”，便已是不道德的。想作“独立的个人”，已被判作“利己主义的”。在“公民权利”（droits du citoyen）之外还存在着的“人的权利”（driots de l'homme），据说属于资产阶级的自由形式，其要求在“权利宣言”中找到了典型表达。正是基于这一点，马克思（在《黑格尔法哲学批判》的导言中）认为应该批判“人的权利”：“个体人”的任务恰恰是融人“类生活”；只有资产者才要求所谓人的权利，他不想牺牲其“私人”领域。资产阶级－自由主义的秩序力图在两个领域之间——公共生活领域与自由的私人生活领域之间确立平衡。与此相反，反自由主义的社会道德秩序完全诉诸普遍性，其绝对的片面性与“意向上的军国主义”倾向（如舍勒所指出的那样）具有共同之处，在这种军国主义中，伦理的国家极权主义形式已然萌芽。个人不得不为“整体”牺牲自己，否则，他就会被牺牲掉。

据此，扬弃作为一切利己主义之源的个体特殊性，在普遍性中扬弃个性，便是道德的要求。从那种表示文明现象的个体化的“非自然”状态中，人性应当通过创造一种新的社会秩序重新“解放”出来，在这种秩序里，天赋权利的平等将通过否定个人自由、事先排除任何形式的特权面获得新生。这就是平等的集权主义作出的道德决断。

尽管在马克思那里尚能看到承认个性的征兆，但它的依稀

影响很快就被集权主义的倾向完全湮没了。马克思和恩格斯虽然都把"每个个人的解放"理解为"人性本质和自然本质的所有财富的全面发展",给人提供机会,"让他的全部能力得到完善和实现",但他们在此思考的不是直接的存在价值,而仅仅是付出价值,不是个性的哪一种自身价值,仅只是个人应当能够向"社会"提供的服务。为了从根本上获得价值,"个人力量"必须转换为"社会"力量。在秩序井然的(或必须建立秩序的)社会与自由个体的二元紧张之间寻找综合,这一任务对于惟独从社会出发的单纯关心秩序的思想来说并不存在。这种思想认为,个体人及其可能的自由程度完全以社会"关系"为转移,完全依赖于社会,并且仅仅为了社会而存在,这样一来,便仅仅根据社会价值来思考人。

虽然马克思的思想出发点还有一种"人性的"反应,毕竟是反对某物的反应,这预示了一种否定性动机的支配地位。马克思与其对手尼采一样,批判的天赋比建设的天赋发挥得充分得多,否定比肯定得到了清晰得多的描绘。"在斗争中",马克思解释道,在反对某种社会状况的斗争中,批判是指向"敌人"的"武器",对这个敌人决不应当去反驳它,而应当去"揭露"并且"消灭"它。对这种批判来说,"本质性的激情便是愤怒"。"善"就在于消灭恶;这种立场是通过双重否定达到的,人性的概念是通过否定非人的状况获得的,对非人状况的反抗来自于原始的愤怒冲动本身。与尼采一样,马克思也把人类的整个发展史当作堕落史加以否定。不仅资本主义时代,"一切历史都是阶级斗争史"。所以,一切古老的、迄今现存的都应该被废除,一切都必须彻底改造。

对于马克思来说,价值观首先把自己规定为对应予否定的

东西的否定,由于按照这种看待事物的靡菲斯特的观点,现存一切理应毁灭,所以又把自己规定为普遍的否定。秩序和自由的概念同样如此。新的(即"无阶级的")社会的理想不过是对旧的阶级社会的否定;正当秩序的概念是通过否定不道德的、资本主义的秩序,否定无秩序之整体得到的。首要的目标便是要消灭这种无秩序,惟有这一点显得十分清楚、明确。积极的、然而也是遥远而模糊的新秩序理想便作为显然不可缺少的场景,当前台正在表演的时候,更多地移到了意识形态幕后(就像恽格尔【Ernst Junger】论"工人"的书中的永久和平观念)。这样,马克思主义便比所有别的主义更是能动主义的*权力意志*。这一点反映在其政治行动中。追求人之解放的动机便导向严酷的秩序概念,其唯一的指导方针便是反对那些值得与之一斗的关系。这种"人本主义"太"现实"、太客观,太少建立在与作为邻人的人直接、积极的关系之上(就像在尼采那里过多"极遥远的东西"首先吸引了兴趣),以致对人性的感情不能形成一种足够的起调节作用的平衡,以反抗随着整个学说体系的侵犯倾向一同出现的是*暴力和强权偏好*。这种人本主义在意识形态上很自然地被理解为强迫向"善",因而也决不仅仅被交托给了"恶"。

可恨的剥削者,以及那些应当对一切美好秩序发生非人性逆转负责的人,应该受到审判——像终末审判一样有力的审判。如果审判不仅涉及到"财产",还涉及到"教养",不仅针对不义之人,而且针对不信仰之人,那也不过一步之遥。对正义的仇恨滋养对正义的信仰,要求使用暴力——使用雅各宾派式的恐怖来消灭那些负有罪责的人,他们使人(总是可以听出卢梭的味道)不像与其"本性"相符的那样善,不像"自由王国"的正当秩序使其获得道德规定那样善。可是,除了这种对尘世公义的审判使

命的情绪性信仰外，爱——对人的爱，是一点也感觉不到的。没有仁爱的单纯激情才是非人性的。

在这里起作用的一方面是狂热信仰的不宽容，另一方面则是追求“科学性”的意志。思想仅仅盯着“现实”、物质、经济，仅盯着“关系”，这引出了冷酷的氛围，在这氛围中人性的观点总是一再退却。

马克思使关于社会主义的宣告成为一种科学论证，他想以此“证明”新秩序的必然到来。这种“证明”的前提是对“这种”本身具有乌托邦性质的科学的信仰。这种思想方式把实证主义的态度与无意识的想象结合起来，与孔德关于秩序的学说具有一种结构上的相似性。这两种情况导致了同样专制的后果：“自由研究”的权利——自由的个性化探讨的权利，原则上被“这种科学”所保证的真理的幸福拥有者们否定掉了。借助一种不被任何宗教或形而上学偏见蒙蔽的“实证”科学，真理问题得到了如此明确的解决，以致已获得的结果可以要求无条件的、权威性的有效性。需要作出的行动，就是为超越个体的目标付出努力，这目标将在历史的“终点”得到实现——或者，换另一种说法，将在“真正”历史的开端实现。所谓真正的历史就是未来的历史，它（对大众来说）是绝对美好的社会状况，从而也是道德的状况，与之相对，所有已发生的以及还将发生的历史都带有“史前史的”特征。显而易见，现在“之前”发生的个别的恶相对来说无关紧要，将要变成社会的“善”，因为绝对不易的社会的（从而客观的）目的——美好的社会目标，使手段得到了辩护。个性的道德障碍就这样被清除了。

实证主义、唯物主义的思想崇尚的是作为真理——在具有世界观效力的意义上——的整体科学，“这种”科学（方法上和原

则上)奉行的是"自然科学的",即普遍化的方式:它只问规律性。这种科学原则上不考虑个体,从而也不考虑自由的领域,尽管它所从事的领域通常被人们归到"精神科学"领域(因此,从精神科学的角度看它是一种入侵、一种占有和篡夺)。这样一种量化的科学的确能解释"事物"的进程,只要这些事物恰好是可衡量和可测量的。但它不能从事物的内部结构"理解"事物。只有当人被看作纯粹的"类本质",只有当在方法上把每个人都是人这一点抽象掉,只有当人在一种必然"过程"的因果关系中不是作为主体而仅仅作为客体时,他才能够被纳人这种考察方式。这种考察方式是决定性的,所以关于历史的观点必定是唯物主义的。这样一来,自然科学的观察方式——一种科学的观察方式,便不再与别的方式并列,而是成为独霸的科学,在方法各异的科学的议会式争论中取得了中心地位,其片面的(与选取某种方法相一致的、相对的)成果被绝对化了。恰恰是这种所谓的"现实主义"根本没有把人的观点的绝顶重要的方面纳人眼界。

如果这里所丧失的其他更古老、更令人起敬的方面,恰恰是人所特有的作为其特殊本质的东西(即把人抬高得超越外在于人之自然的东西),是人的价值和"尊严"以及在此基础上的自由权利,那么,"科学"对自然概念的片面占用,以及(相应的)对一种自然主义的科学概念的绝对化对此负有责任。

如孔德所作的典型表述,"知识"(savoir)最终应该仅用来"控制"(regler)。对这种敌视静观、非常典型的现代哲学来说,重要的不是去认识一种秩序(ordo)的存在,即存在状态上的秩序,而是从其中解放出来,去"创造"秩序。面朝外在世界,人们要在"进步"的意义上"改造"世界。理性的名誉便获得了脱离一切静观状态的、战斗的声誉。在这种能动主义的科学形式中,活

跃着源自培根的征服世界的权力意志。

在一个完全由自然的必然性支配的世界里，像“自由”这样的东西仅仅在如下意义上存在：人性的（正如物理的）力量、能量得到“释放”，对人来说，在可为其所用的（技术）手段之间作出选择的自由持续增长。这种仅仅在力量和手段方面，从而仅仅在物理－技术类的大小等级方面思考的最终结论，就是人仅仅被评价为力量，最后被降到一个与机器马达同级的行列。人本身沦落为单纯的手段，他在为建立（以及维持）新社会制度的技术性计算中得到其位置。于是，绝对“美好的”秩序（其使命完完全全摆脱迄今现存的、绝对坏的秩序）现在成为自我目的，它利用了个体人。

尊重个人自由的一切根据都消失了。个人自由，作为一种逃避计算的因素，只会妨碍基于科学的计算对新社会的冷静、理性的规划。重要的是，要通过一种计划的高度集中的统一性战胜在组织世界的过程中出现的竞争者，战胜资本主义。在这里，自由最危险的形式是个体人在自己的上帝以及良知面前意识到的个人责任——但是，在一种坚定地排除人性特有的立场，而在方法上遵循自然科学－技术的思想框架里，这种责任只不过是主观的、无根据的想象。

正当秩序的建立现在变成一个组织技术的问题，变成一个可用于事物及人的权力问题。因为技术就是权力。由于自然规律性的独霸统治，可能的“自由”只能存在于通过有用的知识而获得的这种能力中，即把（自己的）力量的启用作为一种权力要素”加人”到事物的自然秩序的机制中。“自由”仅仅表现为去赢得权力的自由，权力的赢得就是技术。所以说，有按下控制开关的自由——在（由最高的政治机构开始）人们作为也许相当高的

干部或专家而活动的位置上。在马克思那里，甚至革命行动的引发差不多就像仅仅执行一下最终的技术操作，因为其余的一切已由自动使一切关系发生革命变化的经济发展的自发过程实现了。把整个重心转移为革命行动的列宁，甚至让经济从起决定性影响的因素变成自身受技术操纵的因素。在组织能力意义上讲的“自由”，通过技术的发展得到了无可比拟的提高，因为技术完全使人有可能把握住“任何”手段。然而，这种存在于技术中的自由同样局限在技术上。

从这种对自然规律与人之“自由”的关系所作的纯技术的理解出发，人们可以合乎逻辑地将秩序设想为纯粹的统治秩序，它根本就建立在命令与服从的基础上，意味着政治技术的无上权力。一种国家极权主义的状态就这样被选定了，用来“过渡”到“自由”的未来状态，从这里我们已经可以充分得出的结论来刻画这种“自由”了。

在新社会里，就像不存在阶级一样，也不应该再存在国家，对国家的依赖正像对剥削阶级的依赖一样要消失。尽管如此，从“社会中”(连同其阶级和国家)，马克思说，应该“再形成一个共同体”——伴随一种“现实的人的道德”，恩格斯补充道。然而，信仰从与统治国家相联的“社会”跃到“自由的共同体”，这是一种对奇迹的信仰：信仰伊甸园随终末重现的奇迹。如果没有组织以及起组织作用的国家最大化——完全与“共同体”相对立的“社会”最大化，新制度的整个构造就根本不可思议，就此而言，这一奇迹就越发不可信。由于一切变成唯一的、由中央计划并由中央指引的组织，国家变成唯一的资本家、唯一的雇主，一个(至少在任何可预见的时期内)压倒(而不是解放)一切的政治与经济的至上权力必定控制在国家手中，工人们必定感到依赖

于它更甚于依赖私人资本主义的企业主。

所有拯救都期待着经济关系的革命化。通过采用公有财产和公有制经济，社会"共同体"应该以如下方式组织起来：不仅将克服社会分裂为阶级和"个人"，而且"个人彼此间的直接关系"也将为普遍的（从而也就是所谓"共同的"）公共生活代替。马克思不仅坚决反对纯粹与自我相关的人，也（在《德意志意识形态》中）坚决反对费尔巴哈所说的在爱与友情中与你相关的、"纯粹人性的"人。他自己因此抛弃了真正共同体的基础，把一切关系转移到公共性形式下，这正是"社会的"（相对于"共同体的"）秩序的典型表现。在未来的"共同体"中，甚至照看和教育孩子也应当成为公共事务。家庭是一切共同体的基本社会单元，正如宗教是其精神基础以及精神黏合剂，作为世界观基础的"科学"马克思主义在取得了精神上的支配权后，必然随之把家庭越来越视为"资产阶级""社会"的典型表现。所以，与家庭一样，宗教也应该被废除。这个"自由的"共同体始终是一种浪漫的梦想。解放始终局限于废除的行动。为了解放女性（即让女性从把她拴在"私人"圈子的家庭义务中解放出来），家庭应该被废除；为了解放精神，宗教应该被废除。这是在所谓自由的名义下的强涉。

人的"解放"成了一件组织的事务，所追问的只是如何在技术上安排一切，而不是什么在人性上应得到尊重。理论上说一切"为了"人，实践上没有任何东西基于人。所以，在组织自由的过程中，人只不过是这样一种关怀的对象：对"公共利益"（如意识形态术语所说的那样）纯粹超个人的、从而完全非个体性的实质性关怀。在普遍生活之外的私人生活不应当再出现了。因此，自由——抽象地说——被社会化了，而这——具体地说——

叫做非人化(在马克思那里,只有否定是具体的)。"社会"取代了黑格尔观念上的万能的"国家",但由于它除了支配政治工具还支配全部生产资料,对之集中控制,人在"社会"中便完全沉沦了,即便是作为普遍的观念,"人性"也受到了诅咒。尽管对既存社会状况最严厉的批判表现为这样一句名言:它是"非人性的",人性的同情心却因为对"社会"本性的"现实"思考而受到抑制,这种思考不仅涉及经济,而且涉及现实政治。最终,人只不过成了手段,或如马克思所说的"条件",用来达到解放"社会"这一非个人－超个人的目的。人的解放是按照这样一个"进程"来实现的。这进程等于人的社会化进程,社会化过程(一直到神秘终末显现为止)具有一种非常现实的专政特征,它以无产阶级"的"名义来施行,也被施加给无产者(完全像卢梭的民主制是一种人民对自己成员的专政)。对个人来说,自由——被教化成绝对的类存在的人再也不需要它——被平等取代了,被原则上对一切人来说都是平等的、对安排一切具有无上权力的中央集权机构的依赖取代了。因此,完全可以理解,在布尔什维主义中,不会容忍任何"自由的"工会,只容许依附于国家的、一体化的工会,因为"剥削"是只用来针对私人资本主义的谴责。在正确的、也即"美好的"社会秩序中,"保护"工人的理由消失了,因为对劳动力最肆无忌惮的榨取(在仅保证最低限度的生存时最大限度地压榨劳动)也因为服务于"整体"而得到了正当的辩护。"非人性"的观点现在变成无的放矢,只用来对过去的、"恶的"、必须被克服的社会与经济体制作尽可能尖锐的批判,个体的人竟如此的不重要。

把人理解为纯粹社会的存在,并强加给他这样的"使命",让个人的生活完全投入到一种普遍性且为了普遍性的生活中,这

样的人是不能实现使人真正“成为人”的崇高目的的。这种普遍化与简单化的教条主义(正像卢梭所主张的)恰好忽视了现实的、活生生的人——关于社会的学说要回溯它,也即回溯到自己的具体对象上,而不是相反。人并不是一个整体的纯然部分;虽然就人的本性以及其使命的极为本质部分而言,人是社会的动物,但也只是一个部分而已。片面强调政治理想国的见解很乐意(就像卢梭那样)与一种道德主义相结合,在“幸福”一词最朴素、最崇高的意义上,这种道德主义的严酷性具有某种非人性的东西,漠不关心人是否感受到一点幸福。人不可能在没有任何程度的个人自由的情况下外在地或内在地感到幸福。把人的解放看作是借助新的社会秩序的体系来使人集体化而“实现”的,这种“人的解放”概念根本上把个人意识看作无关紧要的,从而正好“在人的方面“丧失了意义。

自由存在的“单纯”个体“表象”(像黑格尔那样)被贬低为与集体性“存在”的自由相对立的“假象”——所以列宁有言:“偏见”、资产阶级意识形态,后者事实上确实是(只要它不意味着平等)一种意识形态。就人性面言重要的是,人能够感到自己是自由的——尽管他实际上可能是依附的,可能“屈服于实实在在的强权”。

纯粹经济上的探究方法使自己的视野变得相当狭窄,所能看到的只是(抽象的)经济人。倘若它提到了心理学,那也纯粹是经济心理学的,而且是论战性的。所谓资产阶级的人的形象完全是从经济人获得的,他只让其资本主义的私人利益成为决定性的,并且认为为了“保守”自己的财产可以使用任何“私人专制”。对于完全不依赖于外在的、物质的存在(因而在这种意义上说是“自由的”)的内在性,马克思在方法上全无意识。他以为

人的存在方式纯粹以经济为条件，他心中的“现实主义”要这样来扬弃人的存在方式的不自由，即以黑格尔的方式诉诸作为一切私人存在之条件的（政治的或经济的）“普遍之物”，在大家不问个人利益时，一种超个人的和非个人的“整体利益”得到实现。这种所谓的现实主义便迷失于意识形态主义中了。当现实性对于马克思来说只不过是“事物“、物质（经济或政治的）活的生命世界时，在这世界的“另一边”，他便再也看不见任何生活领域，认不出任何价值，遑论看到人之最高、最深刻的经验可能性。

不难理解，片面的个人主义以及片面的“唯心主义”或宗教的唯灵论缺乏经济和社会的现实性根基，产生自同样极端的矫枉过正。然而，人不是只靠面包过活。惟独认可经济与社会的价值，意味着忽视并否认了人的个性和精神维度，否认人除了物质财富对其他财富的自发追求。人的解放、或者说“拯救”，现在仅仅被理解为一个物质关系的秩序问题。唯物主义的认识论剥夺了所有非物质存在的独立性，也即现实性。决定一切存在的“实在的”、“真正的现实性”，仅只是经济的现实性。意识是物质存在的一种纯然派生物，它不“相等”于物质存在的方面，就是“不实在的”、“幻想的”。

“唯物主义”把秩序仅仅看作铁的必然性，随着排除心灵－精神领域，个人自由也被排除了。共产主义的秩序思想不承认人的精神自由权利，满足心灵的、精神的，乃至最高层次的宗教需要的自由权利，献身上帝、献身纯粹非物质的财富和价值的自由权利，也即人性的“你”之灵魂的自由权利。这种自由权利被看作虚假的自由——主观的自由。客观的精神自由是由实证主义的科学来保证的，它在理智上克服、超越了囿于宗教或形而上学想象，因而是非现实的思想的早先发展阶段，从面打破了精神

上的不自由。摧毁资产阶级宗教的及唯心主义—政治的“意识形态”，揭露虚构、揭露(自觉或不自觉的)“谎言”，之所以被看成“人的解放”，首先因为对一个“颠倒了的世界”所作的那些辩护使人疏远并脱离了其真正的规定性。

马克思直接以堕落的资产阶级哲学——没落时代的哲学的否定性结果为出发点，他关心的仅仅是挣脱一切束缚。借助费尔巴哈关于上帝是人的发明的学说，马克思发现通向真理与自由的道路被阻塞了。借助费尔巴哈的另一个命题，即人只不过“是他所吃的东西”，经济唯物主义的基础已经奠定了。然而，马克思与资产阶级的激进批判的决定性区别在于，他的否定要“改变世界”，要展开社会斗争和政治革命。在各种观念、尤其是上帝信仰在社会上已经“颜面扫尽”之后，扬弃对这些观念的一切依赖就为政治－社会的自我拯救扫清了道路。

这种“自由”——不信仰上帝以及精神观念和价值的自由——必定以独裁的形式宣告自身，这与如下事实密切相关：它是一种极权主义的、世界革命的社会和政治意志在世界观上的相关物，即便是世界观态度也不再与个人的自由决断相干了。共产主义(即极权主义的、有别于自由主义的社会主义)本身就是一种信仰、一种斗争信仰，它不可能中立化地或宽容地对待竞争。如果整体性的秩序思想被粉碎了，人们只能让个人依附于其他神。只有独裁的“自由”概念才能在世界观上适应整体性的秩序思想。卢梭的独裁和极权主义民主制仍认可极小程度上的“自然神论”宗教，这种自然神论作为国家宗教对任何人都具有约束力。马克思同样有强制力的、同样由国家颁布的无神论是卢梭“自然神论”的对应物，但相应地加强了政治－社会的激进程度。马克思在这里所依据的权威再不是温和的启蒙哲学(由

于这种哲学从个体出发,因而仍然保持着某种束缚),而是彻底“自由思想的”、纯粹实证的科学。自由的概念以及思想的概念便与任何主观的具体性分离了,得到的只是纯粹客观－抽象的理解:所谓“自由的”思想就是彻底拒绝依赖有效的道德规范以及作为其依据的神圣实质。这样的唯物主义必然由集体宣布独裁。当列宁把卢梭的“权力即自由”发展为宗教政策的准则时,他只不过将逻辑的结论推出来了。

马克思十分看重的“新人”的首要前提是从上帝身边解放出来,“新人”超越了自在的“人”——纯粹作为其自身存在的人。对于马克思来说,这一应当被实现的“事业”高于一切。这是时代提出的使命,因为全部的发展都指向这一点。马克思的炽烈激情所奉献的这一事业,是全面的革命。为了造成一场现实的革命,我们需要革命家,需要一种革命人的类型,能足够勇敢、坚强地采取行动,没有革命行动,就不能进行任何革命,没有革命行动,那种(尽管被意识形态称作为“过渡”的)至少在可预见的时期始终明确的政治目标的专政便不可能建立。人的价值恰恰在于他有多大能力和意志去“实现美好的事业”(正如在论“1848年革命和无产阶级”的论著中所表达的那样)。“社会所需要的”这些“新人”就是“劳动者”。“劳动者”体现着能动的类型:它在这个时刻优先于别的类型,自身具有创造历史的明证。确实需要这些“新人”去实现共产主义纲领,首先是废除现存状况,为此需要一种“现实运动”。那些在现存的社会状况中承受着最多苦难的人首先是既定的不安因素,然后是革命行动的既定承担者,因为他们能马上被唤起,反叛这种状况,反叛使他们不自由的秩序。从阶级处境看,他们是天生的革命者——革命的群众,他们期盼的只是革命的以及独裁的领导者,以便建立新秩序、享受属

于他们的自由。

抛开实现当下的历史任务、完成历史的时刻该完成的“事业”之类的使命不谈，马克思所理解的无产阶级的人仍具有丰富的意义——某种预定论的意义，与资产阶级的人的类型相比，具有“真正人”的某种东西。尽管人正是在无产者身上“与自身异化的”，在极端无能的状态中，无产者潜在地表现为需要“完全重新获得”的人：类的人。无产者更为接近人的本性。与资产阶级的个人相比，无产者——用恽格尔的话说——更成其为人的“类型”，更是（属于未来）新世纪的人，资产阶级的人则属于（过去）19世纪。

这种更多保留了人的类本质、最能体现普遍人性的人的类型，当然最有权利要求普遍的、“人性的”（从而超逾了仅仅“历史的”、相对较高的）职能和使命，做新的、真正的秩序的创造者，同时也是自由的创造者。“以社会的普遍权利的名义”，一个特殊的阶级——“正在上升的”阶级，就有权利要求“普遍支配权”。

资产阶级在社会与政治上处于上升时期时也曾提出过这种做一个实现自由理想的秩序创造者的（意识形态）要求。但是其要求的特殊化和个体化——这是马克思的批判所看到的——却使资产者不能成功地实现给作为社会性动物的人提出的任务。培育个人的发展以及对无节制的主观自由的要求，其后果是复杂化和成问题的。与此相反，没有多大差异、具有相当一致性的人的自然质朴却表现为“更健康的东西”。从“朴素的人”口中道出的，据斯大林说，是“人民的声音”——“广大群众的声音”，朴素的人常常“以完全特别的方式接近真理”。与尼采提出的对立一样，真理现在紧紧靠近健康，与资产阶级的“腐朽”相反。劳动者更接近“自然”，不像资产阶级的人那样是不自由的分裂人，后

者热衷的一半是职业人,一半是私人存在的理想。劳动者是"更完整的"人,与资产阶级的专家不同,他"自由地"(即不依附别人地)立足于自身。在这里,无论怎样采取黑格尔式的理性论证方式,那些让人想起卢梭的、从对文明的厌恶中滋长出来的"回归自然"的浪漫主义动机,也一同起了作用——它们在以后的共产主义实践中很快便被取消了。对于合理的分工和专业化趋势的必然性,并没有出现丝毫抵抗。

在马克思对好论战的人性的自发喜爱中最终出现了某种浪漫主义的东西,尽管是非卢梭式的、十分现代意义上的浪漫主义。马克思对此表示出毫无掩饰的敬意。他鄙视"资产阶级的类型",因为它胆怯,因为它的最高愿望是安宁与和平,因为它想要"拥有"的只是占有和享乐的自由,以及保证这种自由的秩序(而不是"创造"公正的秩序和新的自由)。无产阶级应当代表人性——是的,但是战斗的人性。战斗的革命者才是合马克思心意的人——因为他自己,从禀性上说,决不是一个慈善的和平主义者。能动主义的"热情"(后来索雷尔【Sorel】用它炮制出一种浪漫主义理论)充满了马克思的内心。如果发生了出自迥然不同来源的革命的反资本阶级倾向,绝非偶然。

三

正像马克思与索雷尔之间有内在联系一样,索雷尔与纳粹的桂冠法学家施米特(Carl Schmitt)之间,也有内在联系。同样,在马克思与施米特这对立的两极之间,也有内在联系,尽管只是以间接的方式。在马克思"现实的"人本主义中,英雄主义的因素只是偶然地介人其中,在施米特那里则成了本质性的;在马克

思那里只是凭直觉表现出来的东西,在施米特这里则成了决定性的根本动机。当然,他们之间的一致性可以仅在于形式的思想结构上,或者涉及到他们共同否定的东西。

在他们两人这里,否定性的出发点都是对一切"自在"物的根本怀疑,对一切客观观念的不信任。在他们俩这里看到的只是主观的、从而没有约束力的意识形态。伦理诫命所要求先天承认的那种客观道德是不存在的。所以,即便对施米特来说(在这一点上他可能受了尼采的影响),各种"理想"和"规范"并不就是更崇高的、具有约束力的东西,而仅仅是各种"抽象"和"虚构"——"上层建筑"。我们需要站在"现实的"世界中。为了像索雷尔所表达的那样具有某种"确定性",我们寻求的秩序必须建立在"现实性"之上——尽管马克思想到的是纯粹经济的秩序,施米特想到的是纯粹权力政治的秩序,马克思想到的是"社会",施米特想到的是国家。无论哪种情况,现实的秩序价值的承载者都必须是超个体的管理机构,以便秩序对个体具有约束力,以便秩序摆脱主观的、私人的喜好。我们需要认识到"必然性"。同时要看到,虽然必然性意味着个人自由的否弃,但不足以在更高的意义上为秩序奠定基础。

如果要真正现实地把握秩序观念,只能将它理解为某种理性的秩序,无论理性被(像从奥古斯丁到托马斯所做的那样)解释为神圣的(或宗教的)理性,还是仅被解释为人的(或伦理的)理性,无论它是在个人的良知中显示出来,还是通过社会代表理性及道德。人们总是可以信仰理性——尽管这是一种完全世俗化状况下的信仰——极端的不信仰是一种非理性主义。

尽管惟有经济史在历史中显露为唯一"现实的"历史,但在一种近乎目的论的理解中,在进化显得有意义的地方,总是有一

种信仰,一种黑格尔式的对客观理性起作用的信仰——这种作用内在于发展中,尽管也富有"狡计"。这是一种坚实的信念,因为在历史的"终点",进化将完成从相对性世界向自由王国的"飞跃",在那里,社会的理性和正当性得到了绝对的实现。马克思有着自己的客观理想——甚至幻想。施米特则与斯宾格勒类似,完全不要幻想,也没有信仰。对他来说,正如对斯宾格勒以及尼采一样,仅仅存在着绝对非理性的东西——这非理性的东西是一种绝对、一种"命运"。

在某种意义上,秩序的概念总指的是"自然"秩序。在马克思那里,作为基础的自然概念与理性思想是不可分的;与此相反,尽管施米特追溯到自然状态,但把自然状态理解为人——仍然如兽——野兽们尚未被任何理性思想的苍白无力浸染的持久的相互敌视状态。启蒙运动的绝对主义理论家们也这样认为,但他们尽管是绝对主义者,却好作理性主义论争,从自然状态出发进一步问,怎样才能克服这种野蛮的、未受理性文化熏陶的状态。与此相反,对施米特来说,这种普遍的战争状态是持恒的状态,是"合乎自然的"——在某种形式下是永存的"命运"。当施米特把"政治"当作命运时,其出发点就是战争状态——政治生活中决定性的"紧急状态"。除了经济,政治是"现实性"表现其世界历史意义的另一种形式。政治在永恒不变的意义上就是命运;这里既不存在"发展",也不存在发展中的"飞跃",按照合乎命运的秩序,权力永远、彻底地属于强者。从"政治的"(也即"现实政治的"、权力政治的)角度看,资产阶级的——也就是非政治的——自由理想与永久和平的理想一样是不现实的、虚幻的,众所周知,Moltke 把后者称作一个梦——"甚至并不是一个美妙的梦"。

使施米特走向政治至上论的,是一种自称为"现实主义的"世界观和历史观,其出发点是这种信念:一切观念都是无力的。马克思在其革命学说中也投入了最强有力的政治因素。在其进化论的经济主义背后,有着最激烈的能动主义的政治实践意志。马克思只是为了"改变"世界才去认识世界——这根本有别于典型的资产阶级-自由主义知识分子和"理论家",他们"仅只思想",生活在非现实概念的世界中,从而丢失了"现实性"。意识形态概念之为人接受,说明了在19世纪发生的普遍意识的"政治化",通过惟独追问作为"真正现实"(S. Landshut)的权力,它要吸收掉人类生存的所有问题。

在马克思这里,对权力的看重走向了*专政意志*;然而,同时主导着他的观念是,这种专政秩序应当只是暂时的,只是通向他信仰的那正在到来的"王国"的过渡。马克思相信,在自由王国中,人将享受到真正属于人的生命关系的自由,正如人作为人依据自然权利所要求的那样。在施米特这里,我们同样碰到了主导着他的关于"开端"的"完好、未腐败自然"的观念,这种原初自然在这里也是人类事务的秩序的原型。然而施米特心目中的人的形象却是另外一种形象——*热爱权力的人*的形象,而不是*热爱自由的人*的形象。"回归自然"、回归"开端",不是在卢梭的意义上,而是在马基雅维利的意义上。这种理想是必定在永久战争状态的自然状态中具有无条件统治权的美德的再生。合乎"自然"的秩序不是建立在(普遍的)自由或平等基础上的,而是建立在权力、建立在好斗的"精英"基础上的。

只有理性地涉及维护个人自由,资产者才能想象秩序——"资产阶级的"秩序。当资产者"从政治上"理解权力时,必然不信任本质上非理性的权力原则,把它当作秩序在概念上和社会

学上的绝然对立物。权力本质上是不知道任何限制的,它若要保持分寸,必须克制其另外的潜能:对权力的占有恰恰会诱使滥用,因此实际上总让人担忧。权力中总有邪恶的可能性必定使热爱自由的资产者"自在地"感到权力十分可怕。因为害怕一切权力,资产者容易理解的、至少是隐秘的个性(常常是十足利己主义的)倾向,即尽可能摆脱与国家的所有联系的企图,可能使国家以及秩序受到损害。从国家方面来看,自由的资产者表现为一种敌视国家的因素,一切个人主义被看作造成(尽管是无意识的和不自觉的)混乱、要求无序的因素。这样,极端的独裁主义便有了意识形态的辩护词,它发现自己的任务是:一开始就直面自由主义无序性的所有危险,用具有绝对强势、不容限制的权力来与之对立。"尽可能弱化国家"的口号担忧的是个人自由任何可能的减少,施米特以专制作为可设想的国家权力最大化的口号来予以回答。在这里,从尼采开始的对极大者的审美偏好可能起了作用,至少在论证中扮演着形式的因素。

权力的"权威"自身便足以奠定秩序。这权威是纯粹成文法和纯粹法律条文的权威:不依赖于任何"真理"和客观的"公正";仅只存在着一种(所谓)"历史的"公正,它宣告的是胜利者的"权利"——证明自己是强者的人的权利。从真理与公正的超政治的观点出发,推崇权利的道德权利观,是一种抽象,是资产阶级理智主义和道德主义的意识形态,它过于无力,只应受到嘲笑和鄙弃。像尼采那样把一切归结为权力,权利思想完全被政治化,因此也被非权利化了,资产阶级 - 自由主义的权利国家的生存基础便被剥夺了,这种不把权利当回事的"权利保护者"便为专制扫清了道路。按照施米特喜爱的麦斯特(de Maistre),只要判决是"终审的",就再没有任何上诉可能,一个事件如何得到决

断,就无关紧要了。这样,“秩序”就建立起来。无序仅仅发生在事情还没有被决断的地方——其原因正在于人们不能作出决断:因为他们缺乏为此必需的决断力量。重要的并不是事情本身,它只不过是必须以某种方式被决断的;对决断责任的追问,对良知的追问,被这种虚无主义抛开了。重要的是得到(“决定性的”)处理,表现出决断的、以某种方式决断自己的态度。

如果说秩序为了外在地确定下来也需要“法律的”手段,按照这种看法,秩序涉及的也只不过是法律条文上重申由(生物学意义上的)“强者的权利”造成的纯粹依据权力的状况。“有理(权利)”就是权力,具有作出“决断”的力量的权力。哪里有力量的统治,哪里就有秩序。

权力影响“命运”,在所有历史的变迁中,这是唯一不变的。权力永远是决定性的秩序要素,变化的是秩序原则,它以决断的方式确定着各个时代的“敌友划分”。敌友划分随着各个时代处于普遍利益“中心”的“领域”的变化而变化。从17世纪到20世纪,这种在各时代处于优先地位的领域依次是:神学、形而上学、伦理学,然后,随着向“现实性”的过渡,是经济,现在则是技术。在所有这些现象的流逝中,政治的东西一直固守着自己承袭的位置。政治不是一种占支配地位的利益取向“原则”,而是永恒的要素。

在今天,对于政治来说,指引方向的不再是宗教原则,也不是哲学或道德的原则。从对理性观念以及道德规范(它起初被理解为超验的,后来便仅仅被理解为纯内在)的宗教性信仰到单纯的“现实性”——这是支配原则不断下降的线索。最后,在20世纪,经济的观点本身也被技术排挤掉领导角色,被技术战胜了。下降在此达到了极点——Alberto Moravia 曾说过,技术是野

蛮并且堕落的人民的宗教。经济体现了一切更高的文化绝对不可缺少的基础以及前提,要指责经济上"毫不干涉"的想法缺乏真诚。政治与技术的媾和意味着两个本质上价值中立的世界结合在一起,在这里,一切都取决于可以利用的手段——技术的手段、政治的权力手段被用来服务于更高的目标。如果技术首先是服务于权力政治的,而政治又把自己看作权力技术的事情,以世界历史的规模聚集起来的手段世界便用其秩序——纯粹依据权力、赤裸裸、纯粹外在的秩序取代了力图实现与各种客观价值相应的目的的真实秩序。

施米特确定的人的形象使所有关于政治的理解黯然失色,他试图从此出发,给因形式化而空洞无物的秩序思想赋予某种实质内容。强力国家的内在关系看来是从尼采关于强力的人的观念引导出来的。极端非理性主义的存在学说是整个思考方式的依据,与同样非理性主义的、惟独信仰意志的生活情绪手足相连。除此之外,虽然还有本己的权力意志——只要不否认这种生活情绪具有主观的伦理冲动,但与非理性主义的本体论一样,这种生活情绪不能找到通向客观价值的道路。

真正(也即强力的)国家的标准形式是经常的战争准备,对这位法学家来说,法远没有"先于"国家、凌驾于国家之上的地位,不过是次级的,只有宣示性的意义,不具有决定性的意义,决定胜负的不是资产阶级的权利国家,而是战争的权力国家,在这些论点背后起支配作用的是一种人的理想类型的形象:作为"资产者"的对立类型的"战士"形象,这一形像不可理解成一个社会阶级的代表,而是在马克思那里已经出现、由索雷尔和恽格尔充分描画过的人的类型。

对资产者的指责同样是:它与自然秩序不再有任何真正的

联系。不过，自然秩序在施米特这里被理解为根据生命力量划分的等级秩序。战上属于哪一个社会阶级，并不是决定性的——不论他作为坚定的“民族主义”类型应被划分到社会的“右翼”，还是作为好斗的无产者应被划分到社会的“左翼”。这里并不需要问阶级类型，而是问人的类型，重要的不是一个人追求哪一确定的政治目标（无论他意愿的是社会主义国家还是自己的国家的权力），而是他感觉到“这种”政治的事情与自己的生命情绪亲近、切合的生命氛围——简言之，战士是一个“生命的”类型，他出于权力感、出于对“危险”生活的渴望而好斗（处处可以闻到尼采的味道）。这种类型的人把活力体验为自身的生命要素，从情绪上把活力感受成一种“自在”价值，并在国家中看到了活力的伟大展现——国家是具有世界历史规模的超越个体生命力的代表性承载者。

黑格尔主义把道德的功能置于其“历史角色”中，这已经为道德的活力化（以及相应的军事化）作了相当的准备，相应的生活情绪在此寻找的是其意识形态上的辩护。超历史的、在超验领域中确定的、永远有效的普遍人性的道德，必定不可信赖，因为它“对于一切人”都有效，而且因为它是“静态”的。在尼采的切近影响下，能够提供把力量明确地置于其中心地位的道德楷模的，毋宁说是永不安宁的政治生活。以某种方式作出“决断”的必然性便一再落到人身上，施米特从中找到了与“资产阶级的”爱好相对立的美德，后者或追求私人喜好、或遁人没有任何约束力的“中立性”。资产阶级的自由和权利观应当在奋斗和决断面前发抖，它只是虚弱而已。权力意识便因表达了奋斗而超越了渴望自由的权利感，从而显得是“更道德的”。

“处在开端”（即“自然”状态）的，并不是天赋人权学说意愿

的自由,而是人形“野兽”之间永无休止的战争所要求的力量。力量的理想一开始便处在人的本质世界与兽的本质世界之间的双重光线中。马基雅维利宣扬的“美德”后来被尼采简洁地描绘为“除却伪善”,这已经包含着野兽优越于人类的思想。在霍布斯那里,自然状态的“美德”具有双重的面孔,它虽然令人恐怖,但并不缺乏值得赞美的坚强的容貌。在斯宾诺莎体系的一元论自然主义中,根本不再有道德的区分。一种积极的泉源——比如力量,从始基中流溢出来,否定的东西——恶,至少从可能性上说属于这始基。需要做的不过是变化一下符号,恶,只要它强有力,便被重估为新的“善”。(其实斯宾诺莎已经达到了“善恶之彼岸”)施米特作了同样的思考:谁有能力现实地作“恶”(而绝不仅仅是坏),他就至少以此证明了生命力。在一个生物的世界,也即纯粹动物的世界中,像罪与犯罪之类的概念应当是什么呢?尽情发挥反资产阶级情绪的恽格尔只不过进了一步,他承认,那充满神秘的诱惑、那恶魔般的吸引力之所以来自权力与强力,正因为它们是恶。对于像布克哈特(Jacob Burckhart)这样的(在最好意义上的)资产阶级人来说,所谓“自在地恶”由此已经得到了校正。然而这样一来,本性恶并且“危险”的人,也就表现为具有可怕的、恶魔般的可能性的人——因为他更接近于“自然”,道德上更令人起敬地高贵。反之,“善的”(因为软弱而脾性好)、“驯服的”资产者则厌恶一切“危险”,仅仅持守自己的稳靠,简直就可鄙。

虽然本性危险的野兽(人)必定受统治(在这一点上施米特接受了从霍布斯和斯宾诺莎传下来的思想),然而权力之人在生物学意义上仍是天生的统治者类型。在这里,“伟大”的概念令人惊异地暗中起着作用,尼采曾徒劳地试图区别“伟大”与单纯

的“强大”。谁以“伟大”的理想(可能本质上只是一种精英理想)为指引,便证明了自己属于“主人”行列,相反,谁坚持以民主—平等的自由和权利思想,便证明了属于“受诅咒的一类”(massa damnationis)。从“强权”中,如希特勒以索雷尔的风格——尽管不是以其思想精神——所表述的,产生出“一切伟大”以及“秩序”。被美化成伟大以及被辩护为秩序的创造的东西,就是纯粹的统治权力。结果,独裁者与独裁的法学家完全达成了一致——其一致在于,这种在魔鬼般的权力的迷魅光芒中尽情表现着的“秩序”与自由、权利和道德断然决裂,与一切“资产阶级的”、陷于可鄙境地的东西断然决裂。

从反资产阶级的情绪中产生出一种“更高”人性的观念——高于无序的自由、私人的喜好以及廉价、自满的舒适感。在一种以风范姿态(in stilvoller Haltung)为模样的英雄主义形象中,重新出现了伦理与审美的人本主义综合,它现在追循尼采摆脱了一切客观的价值观念,进入纯粹的主观性。获得这种姿态,需要“作主人的”人首先学会支配自己,在自身内创造秩序——当然不借助于理性(因为只有非理性的命运以及作为准形而上学态度的“对命运的爱”),而是依靠自身强有力的意志的全部力量,它追求的首先是战胜自身中一切软弱的权力。这样,得到实现的便确实只是一种主观的形式理想:保持“姿态”。

如果说资产阶级社会引以为自豪的是它所培植的具有“文化”高度的客观的善,那么,反对的观点便是,如此自鸣得意的东西其实早已沦为单纯的“文明”,在其中,资产者关心的只是外在的舒适和无聊的消遣。这个软弱、堕落的资产者在政治上只关心不要因为什么冒险而使“现存状态的稳靠”受到威胁,操心的是通过谅解“消除”一切冲突的可能性。最高幸福对于这个软

弱、堕落的资产者来说是一个没有政治的世界，即没有“敌友划分的具体对立”的世界，一个“最终确立了和平的”世界，例外状态的可能性从这个世界中被排除了。在这样一个没有冲突、从而也没有“真诚”的世界中，道德的后果是：单个生命也将丧失其真诚，从而人也就丧失了自己的“尊严”。只要“私人”理想在支配，人就不再现实地是一个人了。马克思大概也说过这类话。虽然施米特思考的不是经济社会，而是政治—自由主义的“中立化倾向”，但他也从“私人的利己主义”来解释这一倾向。

对施米特来说，这种利己主义是企图逃避“生活之真诚”，因为生活的真诚要求个人准备作出自我牺牲。这种准献身姿态是悲剧性世界观要求的，这种世界观的严肃性是十分德国式的。正如 Clemencean 曾阐明的那样，德国人由于与生命不拥有任何平衡关系，便发展出其特有的（也是危险的）与死亡的关系。国家与市民社会中的“私人生活”相对立，体现着共同体生活，共同体在战斗中获得其最高的强化和说明——表现为“祭坛”，个人生命的牺牲就在这上面献祭。这样，共同体生活便获得了准宗教性质的道德机构的象征意义。在黑格尔及其民族的后继者那里，共同体生活被抬高为现世的“上帝”，因而是真正的崇拜对象。可是，长期以绝对价值的名义把一种仅仅相对的价值抬高成绝对目的又不合适。这种“普鲁士”式的偶像崇拜最后必定寿终正寝。在新的、变化了的崇拜中，“国家”（这个阳性名词意味着完全确定的、具体的国家）只是在象征意义上代表着作为形容词性的中性名词和抽象名词的“政治的东西”（das Politische）。但“政治的东西”也不是崇拜的真正对象，只是靠它创造出宗教氛围。对于这种最新的替代宗教的崇拜来说，成为其真正崇拜对象的是英雄人。他在双重意义上作出牺牲，既牺牲“自己”，也

为"自己"而牺牲。英雄人走出了太人性—太资产阶级的和平主义泥坑,通过英雄的自我牺牲,他证明自己是准神。

至于英雄人为什么样的事业献身,无关紧要,只要有战斗的根据和目标就可以了。偶像就是好战的投戎者,至于投到谁的麾下毫无关系。在这一意义上说,一种朝气蓬勃、豪迈、自由的步兵生命感(就像我们在天真的无忧无虑中,或许在 Heinrich Leo 那里遇到的那样)复苏过来了。这种最现代的、自觉地不道德的生命力与悲剧主义的结合,包含着一些席勒的"骑兵之歌"的情绪成分。这种成分就是"自由"的如此感觉:知道自己唯独依靠自身、依靠自己"天生的"才能、力量和勇气的人在"热血沸腾"、"摸爬滚打"的存在中体验到的感觉。这步兵战士绝不战战兢兢地留恋生活,而是"勇敢抵抗命运"、"直面死亡",他在席勒那里便表现为与如此理智、常常如此胆小的资产者相对的形象。从血气方刚的青年热望中产生出一种严肃的哲学,注定要培养与堕落势不两立的立场。假如强有力的专制政权恰恰应当遏制"秩序"的衰退,就必须追问,唯独依据其生命力的"自由"生命,例如一个骑兵的生命,是否也可以就是"强盗"的生命。"强盗"是反社会的因素,他们不可能,也不愿意归属到社会秩序中去,他们是秩序(以及有序的、同时包含着别人的自由的自由)的公开敌人。他们把这一点供认到世上:他们(仍引用席勒说过的)已经断绝了"与天主教徒的兄弟情谊"。他们所理解的自由——荒原上的自由、"波希米亚森林"中的自由,只是真正无拘无束的极端任意,只是取消别人的自由的自由。

客观的道德取向以及真实秩序的基础已丧失时,保持主观"姿态"并不足以提供立足之点。单纯的姿态无论多么英武,也依然是一种审美显现。一旦人或许带着本身即是典范的勇敢投

身的目的成为随便哪一个(偶然)的东西时,人便处于虚无主义的边缘,这便是堕落。只有一种自由——远离一切冒险的偶然论——才包含着内在的义务,良知责任的自由才可能成为真正秩序的人性基础。

四

如果承认个人在其良知面前的道德责任才是最终的现实性,必定得出这样的观点:马克思的"现实的"人本主义使人推卸了所有责任,把它转嫁给经济关系,期待集体提供一切善,从中既看不出很现实主义的东西,也看不出很人道主义的东西。至于施米特沉于浪漫主义的"英雄式"人本主义,虽然呼唤"生活的真诚",实际上并不很真诚,也不是很人道主义的。站在上述立场,韦伯远离所有浪漫主义(包括隐身在反浪漫主义中的浪漫主义),批评马克思主义。韦伯依据的是认真的现实感和人道性的社会学视角:既作为学者、作为政治家、作为人,又作为有血有肉的责任意识在行动。对于韦伯来说,以道德自由和最内在的约束为前提的、意识到其全部责任的社会行动和态度,是社会秩序唯一坚实的基础。

这种责任意识首先要求坚定不移的清醒,沉陷在幻觉中是不可能负责任的。易卜生呼吁人必须"自由而真实地活着","自由和真实乃是社会的支柱",是社会秩序唯一有承担力的基础。

自由,如果具体地理解(也即联系到人),本是个人天性的一种因素,"真实"(Wahrheit)则指主观的真诚。在韦伯看来,对于什么是真实这个彼拉多式的问题无疑仅存在着主观的、伦理的回答;但从主观的以及伦理的角度,真实却得到了最真诚的理

解。理智的正直成了正直最主要的方面。这样，韦伯的伦理主义便置身于这样一个阵线中，它从基尔克果(Kierkegaard)的基督性(在最具逼迫性的后果面前却步)一直延伸到尼采敌基督的非道德主义。对韦伯来说，再也不存在什么 fides, quae creditur(客观的信仰)：经过西方近代的变化过程中必定遭遇的理性化过程，世界已过于从根本上"被祛除迷魅"。由于在宗教上失去根基，一切客观真理和价值变得迷茫，彻底解除了幻象的后期自由主义者(Spatliberale)抛弃了任何形式的(真正的或虚假的)信仰，以便一开始便杜绝任何可能的幻象。韦伯自觉抛弃了一切幻象或能够成为幻象的立场，坚定地从尘世方面来思想。信任超验的东西，也就等于放弃了经验领域——人们尚可能立足、可以信任的唯一坚实的根基。韦伯再不可能像孔德或马克思那样信仰"科学"，成了先天地听天由命的实证主义者。他的科学方式的严格合理性为了使自己变"沉重"(schwer)而抛弃了"各种前提"，至少从原则的方法意图上看正好与狂妄的理性主义相对立，后者自负地以为可以对所有在其视野之外的东西作出判决。韦伯的"沉重"自觉把自己限制在可以现实地知道、可以客观地确定的事物的朴素尺度上，让自己在方法上满足于这种一种道德秉性：动员其全部的真诚来防止将秩序建立在尽管只是可能的种种虚假"前提"上，因为这些前提使真实的现在丧失了，无论是受浪漫主义的过去图景还是受乌托邦的将来图景的影响，都是如此。韦伯成了马克思主义的批判者。从经验立场看，唯物主义的有效性要求表现为一种纯粹假定的教条主义的非分要求，无阶级社会的观念则纯粹是乌托邦。尤其危险的是，这种观念会成为十分现实而且强有力的专政的辩护性意识形态，对于这种专政的所谓纯然过渡的性质，人们可能会，也可能不会相信。即

使一件美好的事业或许正需要信仰的能力以及冒险的勇气，但巨大的问题仍然存在：在具体的情况下，这种冒险是否要负责任。

在韦伯这里，必须自己为一切负责这一伦理意识，因失去信仰的悲剧而被提升为最真诚、最具宗教性的自我要求。韦伯相信，从人的存在中只能够获得其主观的意义，所以他只满足于生活的"真诚"(Ernst)。精神劳动对于他来说是内在世界的禁欲苦行，任何工作，无论学术还是政治的，都是以英雄般的献身精神来把握，这与其实并不真诚的对力量态势的迷恋毫无关系。

纯粹理想主义的"情操"仅依据一种雄心勃勃的情绪，它的"贵族义务"(noblesse oblige)仅在于持守某种象征着荣誉习俗(Ehrenkodex)的、"风范姿态"的典范。在真正道德责任的伦理看来，比如对韦伯来说，太轻浮了。人以某种方式决断自身尚不够，这样一种纯形式的伦理恰恰缺乏必要的道德真诚。个人能够全然自为地、个体地承担的现实责任的意识，要求他在任何经验的具体境遇下独自回答这个问题，即必须如何具体地作出决断，并使自己变得真诚。这样便建立与所有浪漫主义(Treitschke也得算上)对立的清晰战线。

在韦伯看来，即便在道德领域也不存在客观的秩序，自由个体知道自己在良知决断方面受到内在约束。自由仅仅是先决条件，以便能够感觉到自己的责任并作义务上的评判，他负责任的社会行为一方面是不可少的，另一方面则表现为足够有效的，从而为有承担力的、高于单纯外在组织的社会秩序奠定基础。

韦伯坚信道德人的内在自由，即使外在的强制常常表现得具有压倒性。韦伯由此与自然主义的一元论划清了界限，后者把一切事件——人的—历史的事件看作有规律进程的必然发

生,只有终末论的“飞跃”才能从其中进入自由。与这种自然科学思维方式与奇迹信仰的杂烩相对,韦伯是历史的相对主义者和辩证法家。对他来说,在必然与自由之间存在着无法消除的二元论,一种永久的反题状况。韦伯勇敢地承认这一状况,而不屑于乌托邦的和谐理想,在冲突中为道德的“然而”看到了有益的处境。

理想主义与现实主义的特有结合,是韦伯整个社会学分析和概括方式的特点。在社会任务的完成过程中确立的崇高的道德义务,总要回溯到以社会学的清醒态度来评价的处境。在韦伯的意识中,面向真实的责任与面向自由的责任统一在一起。在他看来,信任外在的“关系”(及其一半自然、一半神秘的影响力)是不负责任的,向内在的人(及其道德的自由)发出呼吁才是义务。现实的发展及其对外在秩序的影响必定是强制性的,然而在整体结构的范围内,创造平衡是可能并且必要的。马克思匆忙地掠过反题进入最终求助的信仰的合题,在韦伯看来是逃离现实处境——逃离了社会冲突的无情,寄希望于集权主义奇迹的国土,其无根据的乐观主义是不负责任的。

社会秩序的“共同体”特征的消解是事实,在如此理性化的世界中,人们不得不好歹接受这一事实。“共同体”以非理性的价值和力量的作用(及“魔魅”效果)为前提。一切关系的理性化进程自近代以来不断扩展,造成了所有真正社会的(也即组织的)产物的不断消解,如今成了普遍发展的“基本事实”。必须科学地认识这种发展本身,并接受已承受、而且还得承受的命运。如果人们不愿意自己欺骗自己,他们期待的便不能是新的“共同体”,而是“像机器一样的社会”,以及正在发展下去的社会非人化。

“无法摆脱的命运”已经给出来了，在这里马克思只看到（或只愿意看到）历史的准备，它处在通向后历史的入口——对马克思来说，只有在这里（想象和观念的革命性转变走得如此之远）真正的“历史”才开始了。在韦伯看来，资本主义只是后果严重的理性化趋势的一种表现形式，更值得忧虑的形式是逐渐使一切相形见绌的官僚化，是普遍的“工具化”，把人变成日益加强的中央集权组织的工具，这组织允许一切下级机构把责任推卸给上级机构，却剥夺了上级机构把握具体的情况从而为作出处理承担实际责任的可能性。社会主义只是私人资本主义之外的另一种理性化形式——普遍的理性化的集权主义表现形式。“未来的社会主义”将（也就是不管人们想要还是不想要）只会以下面的方式强化官僚制权力：随着企业的国有化，即使在“纳入公有经济”的美好名义下进行，“领导”也会成为官僚主义的。国家的领导使自由的（与个人相关的）责任的剩余部分随之减少，工人连剩下的一点点个人“活动的自由”也会丧失。韦伯所能想象的“未来的依附性”是：没有自由的秩序（“只有秩序”）。

即使黑格尔会称之为社会主义—极权主义国家的“客观”精神的东西能获得自由的悦耳之名，对个人来说，这依然是一种抽象的意识形态。人们所理解的自由是个体的具体权利，比如，自由选择工作和雇主，通过自由组建的（不依附于国家权力的）工会和通过罢工的权利维护自己的经济利益，所以，工人在极权的社会主义体制下要比在私人资本主义制度下更不自由、更没有权利。为了彻底消灭经济的个人主义（也可以说利己主义），马克思试图以严格理性的集体主义代替资本主义。然而，随着杂草一起被拔掉的，却是个人自由以及与个人自由联在一起的个人责任。

这种需要正视的危险产生于外在秩序的过度强化，它压倒并且取消了自由。正如西美尔(Simmel)在"文化的悲剧"中所描述的，手段的世界日益成为自在自为的具有意义的目的的主宰，各种"机构(或者如像韦伯所喜欢说的"斗篷") 成为最终目的，日益转过来支配着人。

作为"进程"——作为普遍的发展趋势，人的存在不断演化的理性化和专业化是无从逃避的命运。人被迫屈从的是：他再也不能在一个"不可分割"、从而表达着统一"整体"的人原初的、字面的意义上是一个个体了。人再不能逃避专门化以及"特别化"的专业人的命运，反抗以必然的方式延续下去的分工成了乌托邦式的意愿。拯救人性的尝试不可能抛开既定的现实性，需要立足于现实的基础，尽管如此，也要为个人的自由、从而为人性开辟一条小径，保证各种"可能性"。面对确实"不可阻挡地推进的"官僚化，通过争取最大限度的个人存在"拯救"还能够拯救的东西，是道德的、社会的以及文化的任务——面对从内从外涌来的对自由的极端威胁而维护自由的保守性任务。

如果人毕竟有可能在某种程度上抵制组织起来的秩序权威，那么与此相关的是，从人性的观点看，理性化的进程除了其否定的方面，还有积极的方面。一方面，日益变得更理性、事务性、非个人、非一人性的组织让各种"机构"主宰了人，以致在外在秩序的权威下人的外在自由不断减少，甚至完全成为问题；另一方面，不断增强的理性化由于也涉足心灵生活，从而有助于赋予人更多的内在自由，支配纯粹本能反应的偏好。由于伦理的理性照亮了人"与野兽一起分享的"非理性的"黑暗深渊"，人便被置于这一境地：澄清、说明他的责任意识，从而把握自己。只有通过理性的优势使行为摆脱动物性情绪的控制，人才真正成

为人。只有当在具体境遇中的清晰思考和伦理“权衡”努力预计行为的预期后果,以便为意识到自己责任的决断奠定了基础时,一种社会行为才是真正人性的,或者说,才配称之为人的,在此,社会行为本身也是“可计算的”。相反,行动者逃避任何计算或者任何可计算性的、“不可遏止的”盲目情绪行为,由于忽视了作出清晰的计算,客观上便不能是负责任的,无论引起这(太情绪、太冲动的)行为的情绪、冲动、“情感”主观上多么理想主义,多么崇高。理性的学说在苏格拉底那里、在斯多亚派那里(尽管一直比较抽象)支配着个体伦理学,如今在韦伯那里已取得了社会现实性的特征。况且,社会秩序完全是建立在个人的社会行动基础上的;社会秩序的根基是人,他是自由的,然而,作为能够采取社会行动和态度的存在,个人又受其社会良知制约,总是在其责任意识中进行伦理的和理性的审查之后作出决断。韦伯社会学的出发点是人及其社会素质,有序的社会作为后来之物只能建立在人的基础上。

这并不意味着应当消灭激情。在人身上“激情”不应当像在野兽身上那样盲目,应当为理智所意识,并通过理性的自我控制受到约束,应当通过受制于理性而被放到“正当的位置”,从而使人决定他自身,连同所有(伦理的,亦即与自我纪律结合在一起的)“激情”以及其“完整的”人。尽管完整的人被理解为专业人的对立面,但它不再是一种现实的可能性,只可能是一种(并非真正要实现的)浪漫主义的向往。“心灵划分成小块”的事实已不可能被取消。然而,通过有意识地放弃不可能实现的全面人性的理想,人可能“怀着激情”去从事他总是在必然受专业限制的范围内在做的事情:作为完整的伦理人投身于事业中,在禁欲的英雄主义中勇敢地牺牲自我。“因为任何事情对于人之为人

来说都没有什么价值,如果他不怀着激情去做的话。"韦伯个人有时把他的完整人性投入到"作为志业的学术"中,有时投入到"作为志业的政治"中,这是两个异常清晰地区分开来的专业领域,这两个领域原则上是与感知着的人的作用范围相分离的。个人精神的激情能力的这种道德表现,在其狂热和热情中,都有一个宗教的心灵在寻找替代物的韵味。这是一条较力之路,它在基督教中始于路德为因信称义所作的奋斗,这条道路继续延伸到基尔克果的"虔敬之为激情",在完全世俗化的、不靠上帝而自我称义的阶段中,它已在作为激情的"志业"中找到了自己的落脚点。这种对职业活动的禁欲形式的理解,让人回想起宗教改革的初始处境。

韦伯所设想的社会秩序依赖于道德上自由地行动着的人理性地明确把握的责任,这样一来韦伯就处在两个战线上:一方面反对只关心非理性的"情感"和高贵姿态的浪漫主义,另一方面反对把建立秩序的任务当作理性的社会组织的事情,从而导致一种权力组织。不得不为之辩护的自由的名义,现在被授予了社会结构的确定(在卢梭是民主制的,在马克思是共产制的)形式,后者以强制手段"处决"了"自由"。

纯粹技术—理性的原则不认同人性伦理的考虑,只追问所利用的手段的合目的性。与此相对,韦伯提出了伦理—理性的原则,首先要问的问题是:所追求的目的以及看来为实现这一目的所必需的手段在道德上是否要承担责任。"只要秩序"(亦即没有自由的秩序)的意愿,与其相对立的那种只要自由(这样将不可能有秩序)的意愿同样是不道德的。韦伯最终关心的问题是:把心灵从虐杀心灵的"秩序人"的整体性要求中解救出来。

五

社会及其秩序的目的不是为了自身，而是为了人。Homo mensura（人是准则）作为原理可以这样理解：人的准则是上帝。中世纪确立这一原理以抵制文化及社会生活的独立分化——比如经济与政治，科学、艺术与技术的分离，它们在当时并未要求任何“自主性”，而是感到自己被一个更大的精神和社会整体的共同纽带所缠绕。在近代，出现了单个“独立的”领域，把自身抬高为自我目的——就连国家或“社会”也作为整体挣脱了“人是准则”的规范，以便把由它们确定的秩序不仅解释成自主的，而且解释成绝对“独立的”——尽管社会秩序“就自身而言”是没有意义的，应当服务于人的意义和人的目的。

人即便是群体性的存在，也从未不再是个体。与此相应，尊重“人权”的社会主义并不把自己理解成个体的敌人，而是认识到，其真正的目标必须是“建立并保障自由的个性”，正如伯恩斯坦（Eduard Bernstein）曾简洁地表达的那样。集体有自己的道德，它与个体道德对立并且凌驾于后者之上：这种虚幻的想法是抽象的哲学“唯心主义”——尽管这种想法被从黑格尔的唯心主义吸收到像马克思主义这样自称现实主义的体系中。与此相应的是对“自由”概念的滥用，“自由”被赋予了一种人为的意义，而非它本来的意义。

只有从黑格尔返回到康德的社会主义才可能真正是自由的，其自由主义的、渗透着世俗化基督教信仰的思想方式，被马克思（顺便提一下，正像尼采从另一立场所作的）当作太“资产阶级的”扔到一边。回到康德意谓着：承认个性的自我价值和自我

责任——某些社会主义的拥护者以完全哲学的自觉贯彻了这一点，那些坚决拒绝把社会主义"资产阶级化"的人（比如 Max Adler）同样如此。实际上，个体性绝不仅仅是"资产阶级的"价值概念，而是一种普遍的—人性的价值概念。

在作为纯粹的秩序体系的集体主义中，自由被化解成无法把握的抽象物，在实践上用对普遍意志的服从取代了个人的自由意志。个人所能期待的以及要求他——相对于整体，亦即相对于集体强权——承担责任的东西，被局限于服从和付出。正如个体自身的人格意义以及人格尊严很少得到承认一样，个体（在其良知面前）的自由责任很少得到承认。个体的自我意识便在道德上被取消了资格，被当作"利己主义"，人被仅仅看作"类本质"。在非个性的类人与"群众"之间根本不存在任何界限，只有模糊不清的过渡。

平等至少相对地属于群众，平等所要求的是建立在统一性基础上的秩序。相反，多样性则属于自由。自由与平等以及与统一性的积极关联只有在完全确定的意义上才是可能的：个人的—具体的自由与平等、自由与民主的结合只有在如下意义上才可能：每个人都同样尊重他人的自由。个人的自由与无所不包的全体统一性的结合只有在下列条件下才可能：这种统一性绝不是强硬的中央集权的，而是松散的。自由是首要原则，统一性只是"从属的"原则，用庇护十二世的话说，把每个个人"依自己的创造性及其能力"可能做到的一切都交给（无论个人的还是"较小的下级团体"的）自由。政治的社会只是在非它不行的地方才出现，它"决不是摧残或者吞并"社会的各个部分，而是成为它们的"依靠"。

友爱的情谊对于真正的共同体来说毕竟是最美好的，它是

爱的情感诸结构之一。当统一性(Einheit)像著名的古代基督教箴言所呼吁的那样局限于"必需的东西",尽可能给予自由以空间,让爱的精神支配一切时,群体秩序的理想图景便被描绘出来了。

六

让我们来总结一下:

社会生活中的秩序与自由的关系及其协调问题,涉及到伦理、经济和政治诸领域。在利己主义的自由之外,还存在着具有责任意识的自由,除了正义追求引导的秩序,还有仅由外在权力保证的秩序。

资产阶级的秩序和自由在发达资本主义阶段已经导致社会的危机状况。自由主义的社会秩序依据的是个人自由原则,它被看作是由一视同仁的资产阶级法律来保障的。这种秩序观念和自由观念因经济自由主义而名誉扫地,后者关于契约自由和自由竞争的基本原则在实践中仅仅有利于经济上的强者,因而实际上仅确立了部分的自由。这种观念给自由的滥用——追求利润和享乐的利己主义——提供了不受限制的自由空间。广大的经济上的弱者阶层尽管在形式上权利平等,实际上——物质上——则陷于不自由中。自由放任的无量自由已经导致了社会的无政府状况,走向了秩序的反面。

由此产生的社会政治任务是,现实地(而非流于形式地)改进社会秩序,通过相应的从经济状况出发提出的措施保障人在社会中的自由权利——个性权利。社会改革家施泰因已经认识到了这一任务。社会革命家马克思也是从这种"现实的人道主

义"以及社会伦理的冲动出发的。然而,为了不放弃"现实的"基础,马克思相信,不仅应当废除经济自由主义,而且应当废除自由主义思想本身,只应当确立另一种秩序体系,它本身才可以要求"自由"的性质,从而必定自然而然地起到"解放"的作用。这一与自由主义的过度个人主义以及"德国唯心论"的唯灵论自由思想相对立的(以自身为正当性依据的)立场,使马克思走向了否定一切个性自由的片面性。道德的要求被客观化、物质化了,自由被社会化从而非人性化了;人,作为自我目的,从这种视野及其纲领中消失了。人只应当"为了""共同利益"而存在,而共同利益实际上只是一种抽象。此外还有一种意识形态要求,声称自己在一切方面代表着社会或国家的"整体"。人在马克思主义中成为单纯的工具,人的价值只是依据他准备以及能够为这"美好事业"做什么来衡量的。这事业本身(依据"科学的"、经济的和政治的观点)完全只是一件冷静的理性计划的事,一个技术管理组织的对象——完全是非个性的,抛开了任何人性的(心理学的)考虑。在这一新秩序的事业的计划和实施过程中,从"类人"以及集体的立场看个性自由一开始便不值得尊重,只起妨碍作用,因为它经常表现为要求在自己的良知中审查各种措施或承担的责任。这种自由因此不可能被容忍。对这样理解的人表现出爱,与纯粹的"事业"道德,与毫无仁慈的事业正当性原则上不可调和。虽然早先的不自由——经济上对私人的依附性——被取消了,与此同时,"自由"却受到了限制,在其余所有方面,新的、完全的不自由也确立起来了。

实际上,新的秩序决不可能是如此绝对"美好的"事业,以致它能够为彻底牺牲个性自由辩护。人不是"善的"(不可能没有原罪),一切尘世的制度都摆脱不掉相对性,从而是不充分的;秩

序的创造和维护都需要各种权力机构,而权力的占有本身包含着滥用权力的最大诱惑。权力的意图通过"共同利益"这坚盾的保护达到了顶点。人作为"美好事业"的工具便成了计划并组织一切的权力政治的实际工具。新秩序的概念以及由此才成为正当的新"自由"概念具有形式的特点。

源于黑格尔主义的道德要求是:为唯一的、完全的"全体"利益(实际上就是国家利益)放弃一切个性自由。在这种道德要求中,对资产阶级秩序以及自由的两种通常的反应——马克思主义的和法西斯主义的反应看似不同,实际相当接近。虽然社会主义的秩序思想最初是从社会方面来设想的(甚至是敌视国家的),但新秩序将带给大众的"自由"至少在其革命的形式上作为集体的自由挪到了国家权力上。法西斯主义的秩序思想一开始便极为坦率地走在纯粹的权力政治之路上——遵循着整个的生命感。社会主义想要通过实现符合道德和社会理性的客观要求的"美好事业"来创造秩序,"虚无主义"(Rauschning)的新马基雅维利主义革命(对于它来说,人再不意味着任何价值,只是力量—德性)想要的仅仅是非理性的(然而令人崇拜的)"行动",这行动直截了当地通过体现权力来创造"真正的"秩序——符合"自然"的生物学规律的秩序。这秩序像其"原始"所是的那样,肆无忌惮地贯彻在动物般的"生存斗争"中,贯彻在"一切人反对一切人的战争"中,贯彻在"权力意志"和"强者权利"中。对弱者、无力者的爱只能属于资产阶级文明的堕落秩序,在其对自由与权利,对宽容、"中立性"以及和平的"理智"追求背后,隐藏着的只是不能缺少"舒适和消遣"的"文明人"可鄙的小家子气。那些本身被自然赋予为自然秩序操劳的使命,在对生命的能量和好斗的能动主义意识中感到自己"自由"的强者们,构成了天生的

“精英”——唯独对于他们来说，在这种秩序中才存在自由（或者更准确地说：各种自由）：尤其是使其他人、无生命力的人、那些不配享有任何自由的人服从的自由。

军事化人格和斗争道德也是革命的社会主义特有的。社会主义用来反抗资产阶级社会的无产阶级能动性本来是大众的能动性，尽管因突出的工作效率而正当化的工人精英阶层也同样是由官方确立的。但无论如何，工人类型体现为追求超越资产阶级的“进步”秩序的意志的代表，而战士理想及其“伟大历史人物”的主导形象以及它与资产阶级生活方式对立的步兵式紧张生存的理想观念，则具有浪漫主义因素——某种太自觉的精英特征。战士—工人合题的可能性是由索雷尔和恽格尔提出来的。作为秩序的担纲者，富有生命力的精英同时也是富有纪律性的精英。这样，对服从的要求在伦理态度上便正当化了，服从的要求以法西斯主义的秩序代替了资产阶级的自由和权利平等。然而，服从也是共产主义的最高要求，因为即便在共产主义社会里，最高的要求也是，依据明确的完满权力去完成“终审判决”。它首先要求无条件的效率原则。

法西斯主义思维在力量或者潜能上不仅是生物学的浪漫主义，而且同时很现实、很合潮流地以一种技术的秩序体系的范畴为指导。政治与技术的结合，作为这种最新的秩序思想的基础，已经接替了以往决定秩序的政治与宗教、与形而上学、与伦理、甚至与经济的结合（施米特）。就终极的、可能依旧扮演中心角色的东西而言，现代的各种社会关系是建立在权力技术基础上的，从其现实的合理性出发，社会关系显然可能逃向或者浪漫的非理性主义，或者未来无阶级性的乌托邦式理性主义，简言之，逃向虚幻的秩序观念的他方。不过，不断推进的理性化、官僚

化、技术化则是必然性的,是严酷、无情的命运,社会主义远不能阻止它,只会实现它。

外在秩序将不可避免地越来越变成一件管理技术的事情。以机构形式组织起来的、客观的——非个性的秩序的过度发展,不可避免地使个人的外在活动空间变得越来越狭小。对下面这一点不可抱有任何别的幻想:朝向越来越大的目的合理性的发展,使社会越来越极端地非人化,使它变成“机器”(韦伯)。然而,为了反抗这种外在的秩序建构不可遏止的过程,建立必要的平衡。人作为社会性的行动者,凭着自己心灵上既定的道德自由,必须承担越来越个性化的社会责任。这种张力必需得到解决。只有这样,道德秩序才能得到维护。归根结底,一切都取决于道德秩序。

责任意识的消失,才是与完全建立在官僚技术之上的秩序相关的真正危险。由于理性化的进程对一切领域——包括道德领域都产生影响,它也就使伦理的自律成为可能,正是这自律才帮助人得到自己的“尊严”,使人真正成为自由的:从动物性的——盲目的冲动和情绪对人的较好自我的支配中获得自由,也从单纯“情感伦理”的纯粹个人主义中获得自由,这是与社会责任伦理的理性联系中的内在自由。伦理地理解的理性便证明自己也是自由的要素,并因此是秩序最重要的——也即道德的——依靠。

韦伯充满张力、值得敬重的立场是最高的,它可能达到一种因彻底解除了幻象而出现的无信仰的精神。不过,韦伯的无情真诚完全陷在伦理主体的范围,对任何客观的东西都表现出不可抑制的怀疑,他对幻想的过分恐惧近于夸张。能够超出这种

主观的伦理主义而达到一种更为平衡立场的，可能只有最终也许只能以信仰方式实现的对客观的等级秩序的洞见——自由和社会秩序在其中找到了自己的牢固位置的价值 ordo（秩序）的洞见。

布鲁门贝格(Hans Blumenberg)

施米特与近代的正当性*

吴增定 张 宪 译

《政治的神学》及其续篇

颠转(Umbesetzung)是世俗化现象的基础,它从某种意识的贫乏状态汲取动力。这种意识被过分拓展,以致触及某些重大问题和希望,随后是对这些问题和希望的失望。神性的绝对行为(in absoluten Akten der Gottheit)曾经在彼岸世界做出的种种决断(Entscheidungen),现在成了由人来执行的道德、社会和政治行动。然而,这种决断并没有成功地过渡到自我支配(Selbstverfügung)。

---

* 本文为 Hans Blumenberg 的 *Die Legitimitat der Neuzeit*(《近代的正当性》,Frankfurt am Main1988)中的两节,标题为本书编者所拟,小节标题为原文所有。前一小节(原题:*Politische Theologie I und* II)为书中第一部倒数第二节,后一小节(原题:*Die misslungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr*)为书中第二部开首一节,选译后一节并将论施米特的一节合在一起,旨在展示作者讨论施米特与整个近代问题的关系。吴增定博士译前一小节,张宪教授译后一小节。

但假如不考虑其历史分析价值,仅就语言的表达层次而言,也会得出如下结论:那些曾经变成隐喻的东西,能够重新按字而意义来理解。这种误解同样有其历史创造性。

认为政治理论的绝对主义完全可以追溯到按-字而-理解(Beim-Wort-Nehmen)已经世俗化了的表达风格,看来的确是十分夸张的说法。但这种解释是可信的:对那个时代的人的意识来说,神学绝对主义的语言只是把政治绝对主义的事情(Sache)转移到某个领域,这个领域关系到为人所熟悉、获得认可并且作为宿命而接受的东西。这里,我不想再次谈论表达层次的"特洛伊木马"(Trojanisch Pferd);这种说法把传统语言工具的自然倾向妖魔化(dämonisiert),致使传统语言变成使用它的理性拥有的一种狡计,而且理性的陈述也提供了强有力的证明。

假如人们记住,神学绝对主义提供了这一"实验性的"(experimentell)证明:就教派多元化的政治影响而言,神学绝对主义在人性意义上绝对是不可承受的(Unertraglichkeit);既然如此,这些煞费苦心的分析手段就完全没有必要。17 世纪中叶的霍布斯(Thomas Hobbes)以如下前提为出发点:作为一种在政治现实中将宗教精力中立化(Neutralisierung der religiosenEnergien)的方式,国家宗教的统一不仅可能,而且得强制性施行。相反,17 世纪末的贝尔(Pierre Bayle)却已经认识到,宗教是国家解决不了的问题。这个明显的事实导致贝尔独自提出如下公设:只有一个由无神论者组成的国家,才会运作良好且令人满意。[①] 贝尔

① Bayle, *Pensées diverses sur la Comète*(《遐想杂思》) § §102-202; *Dictionnaire historique et critique*(《历史与批评词典》),1697, Art. Grégorie VII 3.参见 E. Weil, *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denken in der Neuzeit*(《近代政治和政治思想的世俗化》),选自《马克思主义研究》,I. Fetscher 编,章 IV,页 144-162;这里引用的是页 156 以下。

的论证甚至影响了休谟(Hume)、吉本(Gibbon)和费尔巴哈(Feuerbach),但就历史进程的理解而言,他的论证仅仅形象地显示,政治绝对主义与神学绝对主义之间存在着镜像式的(spiegelbildlich)对应关系。事实上,国家内部诸多绝对立场的宗派化是不可承受的,这种不可承受通常靠如下方式来抵消:将绝对的敌-友关系(Freund-Feind-Verhältnisse)范畴转换为自我整合的诸民族国家之间的冲突。这样一来,外部危机的绝对性将得以压倒内部危机的尖锐性,近代历史图景的特殊性恰恰就是如此构成的。这种方法也构成了政治实践的一种工具,直到外部危机平息的同时彻底消除了内部危机的一切可能性,外部危机不再适合充当解决方案。但是,靠外部冲突压倒内部冲突的过程,已经导致了这种的结果:在宗教分裂中变成绝对性的冲突,可能服从或服务于某种利益的优先性;这种利益反过来首先靠惩罚权标志的庄严(die Weihe sanktionierender Attribute)要求代表绝对。一方面是形成绝对立场之间的内在冲突,另一方面是设立绝对的行动主体,二者之间的对称性可以被说成一种"引导"(Induktion),但很难被描述为从一个领域向另一领域过渡的特殊标志。一个悖谬的事实规定了这个事件的起点:在其宗派多元性的狭隘空间里,基督教的绝对诉求第一次成为一个政治上可理解的现实。在这种情况下,如果说霍布斯在阐述臣服契约(Unterwerfungsvertrag)的合理性时应该以某种现实为参照,那么,为了国家而牺牲宗教保留物(religioser Vorbehaltsguter)的做法与其说是一种强制性剥夺,不如说是一种必要的放弃。导致此世性(Weltlichkeit)形成的究竟是自我舍弃抑或外在剥夺,对此世性现象学来说,无关紧要,但对作为此世性的结果而成为可能的法意识(Rechtsbewusstsein)来说,则异常重要。有人批评我说,法的

问题(Rechtsfragen)本来就与科学不相干,科学仅仅涉及真理,而我很少关心真理。① 鉴于正当性问题(Fragen der Legitimitat)在历史进程中是作为决定性的要素出现的,历史学家并不大关心这类问题。但与世俗化概念的用法相比,正当性概念的用法似乎仍然是次要的;在世俗化概念的选择方案基础上,唯一产生的问题就是真理问题。

在民族国家获得绝对最高机关(Instanz)的伪拟形态(pseudomorphen)之特质的三个世纪后,人们才能够认识到:把敌对范畴(Feindschaftskategorie)运用于国家之间的关系,再也不可能获得成功。即便在独一无二的东/西二元对立中敌对范畴再次得到强化,这种强化本身不过是一个短暂插曲。除非绝对最高机关的实验已经结束,如下可能性是不能排除的:内部冲突由此必然获得某种全新而不可还原的剧烈性。假如人们决不相信善恶决断必将降临于历史且迫在眉睫,不相信一切政治行为都沾染了这种危机,"例外状态"(Ausnahmezustand)作为政治常态(Normalität)的巨大影响力就会消失。过分要求无限的自我牺牲、要求力量与财富的总动员,已经丧失了魔法的效力;因为,国家及其公民的生活方式所遭受的危害恰恰是这些要求导致的,这些要求的绝对特征再也不可能与这种危害分开。政治无处不在的空疏论断清楚表明:政治的首要性(Primat)已经终结。因为,所谓政治的首要性并非意味着一切都是政治性的,而是意味着可以把政治的权能理解为对如下问题作出规定:什么东西可

① Kaiser, *Forschungsbericht zur zweiten Auflage von "Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland"*(《〈德国文学中的虔敬派和爱国主义〉第二版研究报告》), Frankfurt 1973, XXXII 以下。

以被看成非政治性的。这就可以类比以前神学的规定：留给"现世的"权能的究竟是什么。

"现代国家学说的一切重要概念都是世俗化的神学概念"，这一命题是施米特在1922年首次提出来的。无论就其包含的事实论断，还是就其导致的结果而言，这一命题都是世俗化原则(Säkularisierungstheorem)最极端的表达式。[①] 从方法论上讲，施米特的《政治的神学》不同凡响的地方在于，它非常重视这种世俗化关联。在我看来，《政治的神学》的意图似乎更应该是：把政治概念的神学显现性(die theologische Phanomenalitat)解释为政治现实的绝对特征所导致的结果，由此建立一种相反的奠基关系(Begründungszusammenhang)。采用已经获得认可的神学语汇，似乎是在表达某种迫切的关注，也就是搞清楚神学语汇极力要表达的迫切需要。因为，这类现实性与迫切需要再也不可能存在，这个事实恰恰构成某种对立立场(Gegenposition)，施米特则将其理解为启蒙运动的后果：启蒙理性主义屏弃了任何形式的例外状态。对启蒙运动来说，屏弃例外状态首先涉及到自然法则(Naturgesetz)；自然法则不再被看成是施加于自然的立法，而是被设想为源于物之自然的必然性。因此，任何例外、全能的干预都不允许继续存在。同宪法神圣不可侵犯的观念一样，法律面前人人平等的观念，在结构上也是殊无例外的自然法则观念之类比。国家必须保证的一切，应该伪称具有理性的自明性(Selbstverständlichkeit)。在这种意义上，国家实在性的轮廓无疑变得模糊不清。

---

① C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*(《政治的神学：主权学说四章》)，1922年第1版，München 1934(第2版)，页49以下。

从这个出发点来看，完全正确的是：强调临界境况(Grenzfälle)和例外状态，恰恰是坚持国家的某种功能，启蒙的失败则构成这种职能的起点。但这并非必然意味着，我们必须返回到启蒙以前的观念，必须重复其世俗化形式的观念。"现代国家学说的一切重要概念都是世俗化的神学概念"，这个命题在我看来似乎隐含着一种关于处境(Situation)的二元类型学(eine dualistische Typologie)，而非施米特所说的某种历史洞见：他解释说，这些概念"从神学过渡到了国家学说"。具体例子是："全能的上帝变成了全能的立法者"。倘若这一陈述不错，那么，另一必定错了的陈述就是：启蒙失败之后，反革命的保守派作家试图借助源于某种一神论神学的类比，从意识形态上奠定人身性的君主主权(die personliche Souveranitat des Monarchen)。类比恰恰不是转变。如果说任何以隐喻方式借用神学王朝的语言宝库的做法，都是一种转型(Transformation)意义的"世俗化"，我们马上就会面对大量名为"浪漫派"的世俗物(Sakularisaten)。

这样一来，可支配物的系统并不决定语言手段的选择，而是由选择所处的境况本身的需要来决定。即便施米特把迈斯特(de Meistres)的国家哲学描述成"把国家还原为决断的时机，随之也还原为一个纯粹的绝对决断，这一决断没有理性设计，不经讨论，也没有自我辩护，因此是从虚无之中创造出来的"(《政治的神学》，页83)，也并非意味着从虚无中创造(*creatio ex nihilo*)的世俗化，而是以隐喻方式解释了革命陷入低潮后的形势。革命利用了大传统的立法修辞，以历史的伪装形式粉墨登场，这种修辞并非必然具有实质内容的手段。唯此，革命才能"披着虚构(Roman)的外衣，使用虚构的语言实现自己的时代使命，解放并

且创造现代的市民社会”。[1] 尤其对于世俗化主题来说，看到以下这一点非常有意义：在创造自己的历史时，(革命)人能够虚构地(romantisch)利用从虚无中创造的姿态，以此确立历史的连续性。另一方面，(革命)人也能够利用历史保护色为革新服务。他们似乎用暴力推翻自身和事物、创造某种从未有过的东西，恰恰在这个革命性的危机时代，他们焦虑地替过去的精神招魂、使之为自己服务，借用它们的名字、战斗口号和道具；唯此，他们才能借助这种具有时代意义的伪装，利用这些借来的语言，展现一幅新的世界历史场景。因此，对语言世俗化现象来说，关键并非在于以可以广泛证明的方式返回到诸如此类的神学，而是根据一种基于背景和激情的实际需要对诸多要素进行选择。革命不仅需要储存许多政治表达方式，还需要储存许多异教的表达方式。事实上，革命恰恰通过伟大宣言的绝对简洁风格发挥了最强烈的影响，1789 年国民公会的世俗化决议是这种宣言的典型：Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation(一切教会财产皆归国家支配)。这样一来，复辟派只能靠从虚无中创造的角色来看待自身，就是可以理解的了。这项功能性的考察能够确定的是：(革命)人以类似孔德的三阶段模式划分世俗化进程。[2]

“政治的神学”是否仍然不过是一系列隐喻的汇集，这些隐

---

① Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte I*(《路易·波拿巴的雾月十八日》)。

② C. Schmitt, *Politische Theologie*: *Vorbemerkung von* 1933(《政治的神学》1933 年版前言)：“我在关于‘中立化和非政治化的时代’讲演中，考察了世俗化进程的个别阶段——从神学阶段经形而上学阶段到道德–人本阶段，再到经济阶段……在这期间，我们把政治看成是总体……”

喻的选择恰恰揭示了使用隐喻的处境的特征，而非揭示应付这些处境时所采用的观念和概念的来源？在1970年的《政治的神学续篇》一书中，施米特反对一切政治神学都已经终结的传说。这个论题已经过去半个世纪，重提这一论题所针对的最重要的问题是：对世俗化的理解究竟一成不变，抑或发生了很大变化。与此相关，我们可以在一个注脚中找到最富启发性的证据："我对政治的神学论题的一切论说，都是一个法学家对神学与法学概念之间的系统性结构亲缘关系的陈述，这种关系不仅显现在法的理论中，而且显现在法的实践中。"[①] 这种说法把世俗化原理还原为结构类比的概念，它清楚地显示了某些东西，就此而言并非毫无价值。但这种说法并没有隐含如下论说：一个结构源于另一结构，或者说，两个结构都来自一个共同的原型。假如有人宣称，国家或一个特定的政治制度对暴力的垄断可以与全能的神学标志相提并论，就涉及到一个系统性语境中诸多位置(Stellen)间的从属关系，这些位置的标志就是共同拥有全称量词"全能……"。但从政治理论的立场来看，这是否足以证明言说一种神学是正当的？

同样，作为政治"无处不在"(Ubiquitat)的全新标志，人们在霍布斯的伟大典范中所看到的对宗教的剥夺，恰恰不是神学"在政治上"创造的东西。在霍布斯那儿，一切都清清楚楚：他仅仅发现了基督教宗派纠纷的最小公分母，即与其说庄严不如说简洁的程式"耶稣就是基督"，并以此充当宗教公共性(religiose Of-

---

① C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder Politischen Theologie*(《政治的神学续篇：一切政治神学已经终结的传说》)。Berlin 1970，页101注释。

fentlichkeit)的基础。从功能上说,这种类型的神学当然并非在名称和词语的用法上对应着伏尔泰宣传宽容的手法:伏尔泰建议不要过于看重一般的宗教及其教义分歧,也不要靠肯定上帝的全能来捍卫上帝的善。霍布斯表达的是相同的功能性解释,尽管他没有明说。借助于在政治和神学上都无关紧要的协调性程序,霍布斯把冲突降低到宗教公共性的最小公分母,进而根除、而非平息了冲突——之所以说根除,乃因为决定性的因素不是程式的内容,而是使程式得以认可的法令。但在施米特看来,这些冲突不能被还原为对立的各方。好战并不是实体性的功能。我不知道下述断言是不是一位法学家的法学理论陈述,但它对世俗化问题至关重要:"一种冲突总是具体秩序意义的诸组织或制度之间的对抗,是诸最高机关(Instanzen)之间的冲突,而不是诸实体之间的冲突。诸实体必须首先找到一种形式,它们在能够作为有对抗能力的动因、作为对抗的各方(parties belligérantes)而相互对峙之前,首先必须以不管什么形式把自己组织起来。"(《政治的神学续篇》,页106)同时,世俗化也不是一种抽离实体的结果。再次以霍布斯的思考范式为根据,这恰恰是把宗教利益整合进公共利益,以便减少已经"拥有"意识的最高机关的数目。诸实体之间根本不存在冲突,这对"政治的神学"的观念来说最为根本;因为,政治的神学必须从中提取出某种可颁布的东西,以便惩罚这样一种奢侈:希望为自己私人信念的权能领域保留更多的东西。政治的神学不是一种世间化的(verweltlicht)神学,而是从神学角度对可承受的世间物进行选择,而这些世间物则体现为可颁布之物的规范。冲突之所以消失,恰恰出于几乎让人蒙受耻辱的简单原因:尽管自灵知派(Gnosis)以来一直存在两个绝对实体的范型,却不可能存在两个

绝对的最高机关。真理恰恰属于实体那一方面,真理不可能基于最高机关的层面而发生变化,尽管真理根据公共容忍的程度发生了整合,由此被削弱为坚持私人自主性的正当借口。就此而言,真理被功能化了,但并没有变成一种具有立法意义的值:权威而非真理创造法律(Auctoritas, non veritas facit legem),但恰恰不是权威创造真理(Auctoritas facit veritas)。古老的人人同意(consensus ominium)不再因为显示人类理性的目的论而成为真理的标准;相反,根据利益和信念的特殊主义,可能的同意只代表了诸利益和信念的坚硬而不可或缺的核心。既然世间性是一种减少冲突立场的形式,"政治的神学"这一头衔就成为某种东西的等价物:这种东西事实上并没有成为世俗性本身,却保证了世俗性的延续。政治的神学是自我宣称(Selbstbehauptung)的诸多前提的汇集,并且把使命委派给绝对的敌人,这位敌人一直仅仅要求获得某种想当然地无害的附加物(Harmlosigkeit eines Additum)。

就此而言,一个术语学的差异可能非常富有启发。施米特指责我根本没有考察近代的"正当性"(Legitimität),仅仅考察了近代的"合法性"(Legalität),这就是术语学差异的来源。指导这种矫正的思想是:启蒙理性主义是一种理性法典(Kodex der Vernunft),一个时代的"合法则性"(Gesetzmäßigkeit)可以用这部法典来衡量,从而不需要揭示这个系统的偶然有效性特征。我非常清楚地理解了这个批评:对于施米特来说,正当性是一个历时性、历史视域的奠基关系,似乎从时间的深度中创造了秩序的神圣不可侵犯性;反之,合法性则是一个共时性、可以垂直审视的结构,这个结构通过一个规范、一个与更高规范相关的规范来验证某个发现的结果。根据这一逻辑,假如近代仍然是中世纪的

延续，尽管确实"借用了其他手段"，近代就是不正当的。施米特指责我借正当性的名义关心近代的合法性，所质疑的恰恰是本书问题与立论的历史特征。[①] 没有什么比这个批评更为强烈。

但是，我所说的近代之合法性是一个历史范畴。正因为如此，这个时代的理性才被理解为自我肯定(Selbstbehauptung)，而不是自我授权(Selbstermätigung)。以下两种说法完全是两码事：从一方面说，一种理性主义不需要历史的辩护，独立自主地从自身建构而成，因此不关心自己得以贯彻的条件——所有这些都正好符合理性主义的自我界定；从另一方面说，这种理性主义的可疑和有争议性的要求，也就是以一种标准化的进程取代历史的偶在性，具有一种特定的历史性自我肯定功能。我认为，施米特在这里没有公正地看待论证本身，他说：*理性主义以其内在性激烈地反对一种神学的超验性，这种内在性只不过是自我授权*(《政治的神学续篇》，页113以下)。只有当正当性引起争议时，它才经常成为谈论的主题。之所以谈论近代的正当性，并非由于它被理解为合乎理性，并在启蒙之中获得了实现，而是由于如下肯定的象征：这种划时代的合理性(Vernunftgemäßheit)只不过以一种自己并不理解的方式侵犯了神学；事实上，这种侵犯隐秘地从神学中获得了自己的一切。就理性所能实现的东西而言，理性出于何种动机来完成这些，根本无关紧要；但就理性实际实现的东西而言，需要和挑战、争议和疑问的彻底性则不容忽视。自我宣称决定了理性的彻底性，而非理性的逻辑。自我宣称所遭受的某种极端压力导致了如下看法：这个时代源于虚无的自我奠基(Selbstbegründung)，但恰恰不是自我授权。施米特似乎

① 【中译编者注】此指《近代的正当性》全书主题。

必然面临这样一个悖论:这个时代的正当性意味着它同先前历史的断裂。这一悖论导致他不再相信,引起争议的可能不是纯粹的合法性,不是与某种制定实定法的实质化理性相对的合法性。

这就是分歧的焦点:对公法学家施米特来说,世俗化是一个涉及正当性的范畴。正当性范畴为受其偶在(Kontingenz)威胁的当下时刻开启了深层的历史维度。这个范畴创造了历史的同一性,至于是否"借用了其他手段",无关紧要。世俗化之物的总汇就是那种"政治的神学",但不管就与传统的关系而言其指涉多么广泛,"政治的神学"这一提法都只是在掩盖这样一个事实:它所指的恰恰是"作为政治的神学"(Theologie als Politischen)。几乎具有先天(a priori)意义的是,法学实证主义必然与某种历史因素密切相关,这一因素使人们看不到实定制度的偶在性。因此,决断论(Dezisionismus)通过否定唯意志论(Voluntarismus)而获得了自己与正当性的关联。从某种程度上说,唯意志论是绝对权力在制度化层面的不稳定性,决断论的生命则取决于如下事实:决断总已经降临了,并作为历史的最高机关粉墨登场,正如在霍布斯看来,臣服从来不是一个有待缔结的契约,而是一个已经实施的契约。无论实证主义者多么习惯于非历史性的态度,他们在逻辑上也需要反复寻找同某种确定无疑的基础的关联。世俗化原理对坚持决断论的政治理论家格外有吸引力,因为,假如"从更高的视角来看",参与者方面所看到的不正当性恰恰应许了一种正当性的前景。

施米特抱怨我导致了"引发误解的诱因",因为我试图把他的世俗化论点同其他论点完全混为一谈,将其混同为宗教、终末论和政治观念之间一切可能令人误解的类比关系(《政治的神学

续篇》,页 109 - 111)。这种指责是正当的。1970 年的《政治的神学续篇》勾勒了与正当性相关的概念差异,正是这种差异使我们第一次清楚地看到,1922 年的《政治的神学》中对世俗化概念的偏好究竟以什么为根据。

但是,我们也许能够抑或必须向前推进一步。从形形色色的立法需要来看,理性主义不仅以干扰和毁灭的方式登场,也已经显露出自己对新的观念毫无用处。在启蒙的宏大批判(den grossen kritischen Leistung)之后,留下了某种所谓的设计(Entwurf);这种设计本身极度贫乏,从而为浪漫派留下了从虚无中创造的大机遇。施米特没有把这视为启蒙失败的结果,而是视为某种东西的意外形式;这样的东西就是理性主义据笛卡尔的方案原本需要,但没有实现的。由此,施米特把《近代的正当性》中的历史概念描述为:历史概念的意涵不是从虚无中创造(Schöpfung aus dem Nichts),而是虚无的创造(Schöpfung des Nichts),这成了不断更新的世间性自我-创造的可能条件。但该书的理性概念既不是一个救恩工具(Heilsorgan)的概念,也不是一个创造性的原初状态(Ursprünglichkeit)概念。我想把这个概念同充足理由(zureichend Grund)类比,称之为充足理性(zureichend Vernunft)。这种理性足以能够实现中世纪之后的自我宣称,并承担自我巩固的惶恐引来的后果。近代的正当性概念并非来自理性的成就,而是来自理性的必然性。神学的唯意志论和人本的理性主义是历史的对应物;因此,近代(Neuzeit)的正当性并非源于自己的"新"(Neuheit)。要求成为新时代(Neuzeit)并不能证明近代(Neuzeit)的正当性。因此,我对"正当性"一词的使用,并非与一切现在的规则相反,也就是说,并非纯粹从新(Neu)而非持久、古老、渊源和传统的角度提供辩护,把正当性的

古典用法简单地颠倒过来。当然,本书第二部试图不诉诸时间分期和连续性,而是通过其他手段来提供--种历史辩护。即使可以成功地使近代理性主义的理性获得某种历史的论证,就论证的整体结构而言,这并没有证明理性有能力超越所必需的自我宣称的发现。

施米特的答复使世俗化与正当性概念之间的联系变得更清楚了。这还表现在,他把世俗化的基本模式当作正当性主题的"辅助工具",并且避免使自己对这种基本模式的理论依赖性重新陷入晦暗不明。这里,我们不应该忽视理性主义与唯意志论的区分,因为,这一区分是在历史哲学的意义上形成的。理性主义的优势在于,它把自己的运作方式建立在非人身的"机制"(Mechanismen)之上,因此无须依赖理性-主体——哪怕是"世界精神"(Weltgeist)之类的主体,而是惟独取决于自己的合理性(Vernünftigkeit)。何况,达尔文主义也是理性主义的衍生物。达尔文主义利用一种盲目机制的可靠性创造了完善的结果。唯意志论必然依赖于某个主体,哪怕它只是一个虚构的主体。由此,唯意志论需要"诸人身"(Personen),哪怕它们仅仅具有法律的意义。决断论必须拥有一个"主权",即便它仅仅是隐喻性的。如此一来,这种国家理论立场就需要一种隐喻,这个隐喻通过宣称世俗化把自己与正当性问题联系起来。事实上,这种教义需要古老神学提供的,只有一样东西——神学以此来反对任何形式的自然神论和泛神论的东西:绝对主权的上帝-身位(der absolut souveranen Gott-Person)。黑格尔已经使用过这种伎俩,试图从国家意志的必然性中推出意志人身(Willensperson)的必然存在。*他把意志本身所具有的抽象而毫无根据的自我规定——决断的终极性恰恰体现在这种自我规定中——作为整体的绝对决*

定性要素，具体显现在一位个体，也就是君主身上。这样一来，原本抽象的意志就会"浓缩"(verdichten)自身，由此获得一个具体内容。[①]

在黑格尔那里，"绝对自我开端者"的概念与"决断"的概念不同，(决断)"通过单一的自身扬弃一切特殊性，中断那种造成来回摇摆不定的根据与相反根据的权衡，而且通过'我愿意'(Ich will)来进行"。黑格尔自己将这两个概念之存在的推论类比为上帝存在的"本体论"证明，发现这个类比所证实的论证具有无可比拟的价值。[②]但是，只要以安瑟伦(Anselm of Canterbury)的本体论论证为参照，这种思路就绝对不可能涉及世俗化因素。因为，这位本体论论证的中世纪发明者自己区分了证明的上帝(dem Gott seines Beweises)与启示信仰的上帝(dem gott seines Offenbarungsglaubens)：就前者而言，无法设想有什么比他更伟大；就后者而言，他比任何所能设想的东西都伟大。换句话说，黑格尔在诉诸本体论论证时(假如成功的话)，援引了一种理性成就的典范实例，这也是一切概念实在论者的梦想：从概念中推出相应事物的存在。但是，黑格尔绝对没有因此把基督教传统的一个核心要素移植到唯心论(Idealismus)中。因为，正当性并非来自这样一种开端：它是无根的开端，而且其必然性存在于概念中。相反，正当性来自那种"浓缩"(Verdichtung)，正是"浓缩"本身使拥有具体内容的抽象物获得实现。

主权的实存的本体论演绎(die ontologische Deduktion der Ex-

---

① Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*(《法哲学原理》)，第279节。

② Hegel，同上，第280节："在关于上帝存在的所谓本体论证明中，正是这种从绝对概念到存在的转化中表示出理念在近代的深度……"

istenz des Souverans)是一项本领，施米特没有模仿这项本领，即使这仅仅是由于主权的绝对主义排除了有关主权概念的论述："至少就主权的历史而言，这样一个概念一般不会引起争议……"(《政治的神学》，页 12)无论如何，一个"本体论的"论证几乎不可能以一个"临界概念"作自己的出发点，因为，没有任何权威能够断定，"谁对例外状态做出决断"。这同黑格尔的论证显然有差异：黑格尔的论证尽管通过意志概念来进行，却完全根植于本体论论证的理性主义。两者的差异使我们能够理解施米特对世俗化的"需要"——当然这是一种无法实现的需要。这种差异决定了"政治的神学"在多大程度上具有神学意向。由于一个身位乃是不可或缺的，必然存在着创造身位的世俗化，而身位创造的源泉是这样一个合宜的传统：它包含着身位的绝对孳生(autochthon)要素。无论如何，难免让人感到惊奇的是：在世俗化论点的诸多样本中间，身位概念并没有扮演特殊角色，甚至几乎没有出现过。但就施米特的情况来说，需要我们持保留意见的是：所谓"关键意义上的决断"的载体只能是隐喻意义的身位，有决断能力的身位不可能因同时提供了决断的正当性，就变成了字面意义的身位。"政治的神学"是一种隐喻的神学：主权的准神性身位(die quasi - gottliche Person des Souverans)拥有正当性，且必须拥有正当性，因为，考虑到他首先建构或重构了合法性，已经没有或再也没有任何合法性能够适用于他。通过自己所宣称的世俗化，这位"政治的神学家"占据了一个令人羡慕的位置：他发现了一个储存自己形象的宝库，由此避免了一种露骨的"神学政治"的犬儒主义(den Zynismus einer offen theologischen Politik)。

乌托邦主义者康帕内拉(Campanella)第一个认为，马基雅维

利主义是亚理士多德用宗教冒充“那么多政治发明”(*tantum politicam inventionem*)的后果。[1] 历史性的思考使康帕内拉的非难变得多余了。世俗化的假设使这位“政治的神学家”遇到了某种东西，一旦不能推导出其存在，他就必须以别的方式发明它。

克服灵知派的失败使其再生成为可能

古代遗留的尚未解决的问题之一，是对世间恶(Ubel)的根源的追问。支配希腊古典哲学家的宇宙观念，以及使得柏拉图－亚里士多德和斯多亚传统成为主导的观念，决定了这个问题在哲学上只获得第二位的、体系方面从属的地位。古代形而上学决不是宇宙正义论(Kosmodizee)，不是对世界的辩护。因为，世界既不需要辩护，也没有能力这样去做。宇宙是一切可以存在的东西，而柏拉图关于巨匠造物神(Demiurgen)的神话确信：世间事物可能的存在和存在可能性的说明，统统不过是对理念的摹制；在世界形成过程中，作出计划的理性和盲目的必然性、原形和材料的相互遭遇则又重新调整了决定性的系统(参 Plato，Timaios《蒂迈欧篇》，47E－48A)。这种调整经由一种最有特色的比喻得以达成：理性“通过说服”使必然性置于其支配下。这里，希腊人对论辩力量的相信和说服反映在宇宙的东西里；对

---

① Campanella, *Universalis Philosophia I* 1 *prooem*(《哲学大全》)，见 *Monumenta Politica et Philosophica Rariora*(《政治与哲学文献》)，cur. L. Firpo, ser. I n. 3, Turin 1960，页5：...et hinc ortus est Machiavellisums, pernicies generis humani。在 *Dubitationes* Ⅳ(II cap. 1 a. 4; p. 14)中援引了一种看法，这种动物必定也拥有宗教；Neque enim posset politica absque religione existere。据 Speer 回忆，希特勒说：我们恰好不太走运，拥有一种虚假的宗教。见 *Erinnerungen*(《回忆》)，Frankfurt 1969(TB－Ausg.)，页110。

生成的自然性质、对观念和物质的二元论危害的裁决过程,可通过政治模式得以看出。[①] 柏拉图的巨匠造物神不是全能的,他把必须用来帮助自己完成制作的物质看成不明出处的杂乱的原材料。他必须信赖已托付给他的制作的理性力量。这一时刻遭受的损害是觉察不到的。这里所留下的还没弄清的不一致,造成了整个解释的麻烦——在世界中也有恶。

的确,正是在柏拉图传统的这一要点上出现了体系重点的转移。现象世界虽然是理念的摹制,但不能达到其原形,在两个方面新柏拉图主义择定了这种柏拉图的根据的二重性。世界呈现为其理念模式的巨大过失。因此,自柏拉图以来,形而上学的要素就被描述成原质(Hyle)。理念和原材料之间、形式和质料之间的差异在新柏拉图体系里扩大了;理念的神学化伴随着物质的妖魔化。一度可以通过理性表现为必然性的说服的东西,就是说世界的形成,现在是世界灵魂在物质的子宫(或者更好地说物质的囚牢)中的囚禁。柏罗汀(Plotin 203 - 269)认为,世界灵魂从迷惑于质料的质料那里失掉了,世界则因此灵魂的丢失而形成。因此,世界并非仅凭借物质的反神原则的权力而开始。这点使得柏罗汀的体系与灵知派绝对的二元论区别开来。灵魂的世界丢失是一种总要以宇宙为前提的无序行为,其中,所有定在的事物(Seiende)占有与这种行为相称的位置。当世界灵魂取消这个自己已卷入其内的过程时,这种秩序能够再次被建立起来。这一切仍然囿于由柏拉图所描绘的东西的表现空间里,当

① 同样要指出的是,伊壁鸠鲁派明确地反对这种柏拉图神话的观点(第欧根尼·拉尔修,《著名哲学家生平和学说》,卷十,页133以下):必然性也许不足以说服人。其表达是一种"神学"——这种神学虽然用语言说出了神,但并没有让世界接着与神作永恒对话。

它仿佛也拉开那种描绘的形而上学"距离"的时候。没有实现强制性秩序使世间的恶事保存了下来。

灵知派出自一种彻底的形而上学类型。它利用新柏拉图体系时,确实并非该体系的结果,而是其位置的重新安排。造物神成了恶事的原则,成了并不参与世界的创造而只与超越的拯救神(Heilsgottes)玩游戏的对手。世界是已迷失的"圣灵"(Pneuma)迷宫,作为宇宙它是祸害的秩序、陷阱的体系。灵知派并不需要神义论(Theodizee),因为善良的神决不会拿世界作交易。甚至神所派遣的通过认识来拯救失落精神的耶稣基督,看上去也只能接受那副会欺骗造物神守护人的肉身。世界的没落成了对最终拯救的批评过程,成了对造物神非法创造的废除。

我这里给出的旨在表明本来就是"灵知主义的"东西的这个概要,并不需抓住很多思辨的变种。对我来说这是个挑战,因为有必要描述这个与古代传统对立的、同样也与由这个传统表达出来的基督教教义对立的体系。我的挑战反驳古代把宇宙当作自在地有强制性的实在性,反驳基督教让一个上帝把自己的创造和拯救拉在一起。创造神(Schopfergott)和拯救神(Heilsgott)之间的分离,也许能够给基督教带来一个有利的结果,这一点人们可从那个最伟大、最有魅力——可惜公元144年被罗马教廷革职——的灵知主义思想家马克安(Marcion,85-160)对一门本身相当牢固的神学体系的激情看出来。如果我没看错马克安藏在其灵知主义教条背后的根本思想的话,它大概就是这么一个思想:一门把上帝看成世界全能的创造者,并且同样基于他显出的全能而信任这个上帝的神学,不能同时把世界的毁灭和人类的解救当成上帝的中心行为。正是在这样的尴尬处境中,马克安看到,由于其信仰文献的异质成分——一方面谈创造和历史,另

一方面谈拯救和世界法庭，基督教形成了教义。人们惊讶地发现这样的事实，哈纳克（Adolf von Harnack，1851－1930）写道，希腊人容忍所有这一切作为神圣的启示。[①] 马克安决定走更彻底的一步。他在灵知主义的二元论里，发现他相信可以用来明确地表达基督教学说的那种样式。那个造出世界和人并给他们一种不可实现的法则的神，那个脾气乖戾、专横地操纵《旧约》所说的民族历史的神，那个要求为自己祭祀和庆典的神，是个刻毒的造物神。相反，那个带来拯救的神——如果没有拯救，他所没有创造出来的人在根本上就是有罪的，那个"异在的上帝"，是纯粹——因为没有根据——的爱的本质。这种神性有权毁灭这个他并没有造出的宇宙；有权宣称不服从他所没有给出的法则。拯救首先表现为对人关于宇宙根本的和不能看穿的欺诈的启蒙。因此，希腊文的"Gnosis"从字面上说就是对神的认识。但是，那个靠超越的外来者才被认出来的拯救者，恰好成了世界创造者的儿子和世界历史的主宰。马克安想过这样一个上帝，当他这样做时无需自相矛盾：这个上帝造出一个人，是因为祂必须把这个人从失落中拯救出来；这个上帝给其所造的人一个不可实现的法则，使他在有罪的情况下必然被宣布无罪；这个上帝指定自然的秩序，以便凭借自己的奇迹去破坏这个秩序——一句话，这个上帝是全能的且的确造成这样一个世界，祂最终只是使极少数人能享受公开要拯救他们的意图。

马克安要造出完全不必对世界承担责任的异在上帝，并且

---

① A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der* Grundlegung der Katholischen Kirche《论马克安：来自异在上帝的福音——论大公教会奠基的历史》，Leipzig，1924，页9。

不必囿于拯救人的方面。由此付出的代价是否定希腊人的宇宙形而上学(Kosmosmetaphysik),摧毁本身也许得到《旧约圣经》中关于创世概念允准的对世界的信任。① 与新柏拉图主义和其他灵知主义体系有决定意义的对立,在于拯救过程与史前的不幸并不相称;在于拯救过程不去剪除原始状态的“中断”并往回重建它。人类并不从世界的异在者出发,走回到他们按事物秩序来说也许从来就不应离开的超越家园;相反——正如哈纳克热衷于说的——一个庄严的异在者走出来,成了人类的家园(哈纳克,《论马克安》,前揭,页20)。

马克安显然把逻辑搞成了整个产生出教父学时代的浩繁文献的问题。灵知派建立体系的愿望迫使正在巩固的大教会本身要教义化。哈纳克提出这样的命题,反对马克安的大公教义已经造出来了(哈纳克,《论马克安》,前揭,页VII)。进一步可以这样认为,这个命题要表达的意思是,中世纪的形成可以被理解为最终针对灵知主义综合征的试图。把世界的创造从对其巨匠造物神的来源的否定重新召回,并且,使其在古代具有的宇宙-尊严保留到基督教的体系中,这曾是从奥古斯丁到经院哲学盛期的主要努力。这里,我们感兴趣的不是这种努力本身的历史——它的失败导致第二次克服灵知主义,而是为了消除存在于中世纪各种体系中的灵知主义二元论所付出的代价——人们可以看到这种二元论的羸弱与每一次努力连在一起的。

灵知教派对早期基督教信念的力量在于,为它提供了终末

---

① M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestelt*《基督教教义的形成-问题史的描述》, Bern, 1941, Tubingen, 页527。还可参见H. Blumenber, *Epochenschwelle und Rezeption*〈时代划界与接受〉,载Philosophische Rundschau(《哲学观察》)VI, 1958, 页105-107。

论预言的普遍根据。世界的没落及其对它的审判会很快发生，而且，世界值得毁灭这样一种意识决定了对这一事件的拯救意义的关注。灵知教派为这个前提给出了一目了然的根据。探究世界创造和世界历史的主人的问题也许是没有意义的，如果这段演出应马上看到终场的话。救主基督再来(Parusie)的不在对于原来教义的改换门面来说，一定是合符逻辑的。但是，这里有趣的只是一点：这个比期待基督再来显得更为恒久的世界，又一次引出关于其来源和可靠性的问题，要求在信和不信之间作出抉定，要求有一种与它相连而非排斥的生活。人们不难看到，最后作出反对灵知派的决定，并非由于教会的教义体系内部的优势，而是由于在意识上难以忍受说，这个世界虽然也许应该是罪恶的囚牢，到底不要去打碎凭借神启的权力及其已然决断的拯救。

原来针对世界持存(Weltbestand)的终末说的激情转变成一种对世界状态(Weltzustand)的新的兴趣。当拯救在只信仰到的东西的基础方面显得有点冷清之后，对创造的形而上学的兴趣折回来了。大量关于第一部教规的教父学评论清楚地证明了这个结果。基督教必须排出前给予的、继续存在的世界的游戏规则；它必须对古希腊文化的周遭世界及其古老宇宙的新学说观点的迫切问题显示其论辩能力。那种很快就不再唤起教会团体的希望，而是引起其恐惧的终末说遗产；那种不去祈求上主的很快再来，而是祈求终末的延至的终末说遗产，表现为对精神周遭世界意义追求的担当。在后人编造的《圣保罗受难史》(Paulus-Passion)中，尼禄大帝(Kaiser Nero)正是迁怒于保罗答应他要焚烧这个世界。这一场景是传奇式的，但正因为如此，又是颇有启发性的：尼禄大帝下令处死保罗和焚烧众基督徒，可以理解为这

个 Kerygma（福音宣道）的结果，理解为特有的运用于保罗信徒的手段。[①]

基督教与古代形而上学的搭配导致一种新的宇宙保守主义（Kosmoskonservatismus）。奥古斯丁从摩尼教的灵知教派的反悔表明一个发展的终点。创造的概念本身有效地抨击了新柏拉图主义，因为它给这个新体系提供了并且也许还应提供这样多的因素。奥古斯丁反对波菲留斯（Porphyrius，233－305）这样的假定：灵魂逃离整个肉身是努力的目的；这样说的人会对奥古斯丁提出异议，他也许一定得出赞成世界灵魂的结论，并且觉得有必要去干毁灭世界的事。[②] 世界是为了人而被创造出来的，斯多亚的这个公式得到教父学的广泛接受并让人忘记，正是世界的崩溃才使人有望得救。神意的概念——尽管在《圣经》的世界图像中是外来的——被吸收为神学的财富，而且造成一种实质上反灵知教派的因素。

但是，这种发展的结果提出了对世间恶事起源的带有新的现实意义的追问。同时，其传统的可能解决被切断了。柏拉图并没有说造物神是全能的，而只是确信，造物神已经尽其所能把世界弄好并接近自己的善。祂已看清自己的对手必然给造物神设置了一个界限，由此造物神被指定放弃权力，只保留说服。

---

① Passio S. Pauli / Lipsius Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*《使徒伪经案例》I 30，Haec audiens Nero et ira succensus，quia mundi figuram per ignem Paulus dixerat resolvendam，iussit omnes Christi milites igne cremari，Paulum autem . . . capite. . . truncari . . .斯多亚的 Ekpyrosis（命运）不是对终末说的“准备”，而是一个应发生在新的世界循环（Weltzyklen）之前的宇宙过程。

② Augustin，Sermo《讲道集》，241.7，你必须逃离每个身躯，毁灭这个世界（Tu qui dicis > corpus est omne fugiendum <，occide mundum）。柏拉图主义者忘了，柏拉图使他的巨匠造物神保证星座永不消失。

《圣经》中的创造神被提升到全能的本质，而灵知派则不同意这样做，由此要求物质接受其二元论的前给予性，而且把这种二元论放到从虚无中创造的统一中。奥古斯丁在其《创世六天注》中始终把从虚无的创造（Creatio ex nihilo）说成共同创造（concreatio）。上帝通过《圣经》中关于创世的说法已经清楚地表明，自己的作品非常成功。这种情况可以并且希望不要再忽视对《圣经》的注解。那么，恶从何处来到世间？

奥古斯丁对这个问题已经作出回答，这个回答是他对中世纪作出的最合符逻辑的择定。带着命定的令人感动的姿态，他为人类担当起自己沉重地背负世界的责任。现在，在灵知派看来，上帝的称义成了压倒一切的问题。这种称义成了人的重负，因为人由此专门要由自己的一个新的自由概念来定义，以便用一个令人难以置信的责任和义务这把尺来完整地度量。

奥古斯丁从摩尼教反悔后5年和受洗后1年，写了《论自由意志》（De libero arbitrio ）的第一卷。但是，这部著作论及的问题，并不是人类学和道德论说的那种意志自由，而是由于其过失而被上帝判处世间恶的人如何有意志自由的可能性条件。人自由的前提允许奥古斯丁把世界的缺陷不解释为原来对有利于人的规定的拒绝，而是解释为上帝对自己作品变换着的干预。因为，上帝凭借这些干预使自然为人面对的正义服务。

奥古斯丁主要用语言的实况（sprachliche-Sachverhalt）来解决恶的起因（unde malum【为何有恶】）的问题。古代哲学从语言上并没有区别人所犯的恶行（Dam Bosen）和他所遭遇的恶事（Dam Ubel）。恶事是否来自世间固有的恶行反映到人身上，这被作为问题提了出来。自由的疑难问题是其次的，因为这个问题要从外往里逐步解决。如果人可以从根本上被弄成要对其行为负

责,那么,宇宙的恶事就只能是惩罚。[①]上帝的正义(deus iustus)作为前提得以维护,而不是作为结果得以证明。对正义的上帝的信仰开拓了对人自由的认识和对恶事根源的形而上学追问的解决。这里,奥古斯丁通过相信被假定的前提图解了自己关于认识的局限。

但是,如果自由这样来为世间的恶事作了担保,它自己不就成了一种恶事吗?这里正是论证的漏洞,由于这个漏洞,灵知派的造物神有再次侵入的危险。奥古斯丁使出辩证法和修辞术来弥合这个漏洞;答案的困难显然使他那部论自由著作的第二、三卷推延了7年之久。同样导致一种恶行生活的东西,不也必须肯定自由吗?否则,这个东西也许就完全不可能是善的。一样的道理,有罪的人至少意愿能够是善的;对于他来说,自由也是某种他因此意愿它不要不要是的东西。[②]自由证明上帝的善和祂在各种情形下的制造,因为自由本身要、而且不依赖自己的道德性质。[③]

---

① Augustin, De libero arbitrio《论自由意志》II:如果它们(这些恶行)不是有意而为的话,可能不会受到公正的惩罚(Non enim iuste vindicarentur [sc. Malefacta], nisi fierent voluntate)。同样的思路再次出现在公元395年才形成的第二本书里。奥古斯丁在《忏悔录》(第十书,4,5)中这样表述:我的善行是你的择定,我的恶行是我的违法和你的正确裁断……(bona mea instituta tua; mala mea delicta mea sunt et iudicia tua ...)

② 《论自由意志》II 49: ... et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest.

③ 《论自由意志》, I 25: 到底什么东西被放在意志里,就像这个意志本身那样?(Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas, sita est?) I 26: ...如果它是一个如此巨大的善,意志就是唯一必要的拥有(... cum sit tam magnum bonum, velle solum opus est, ut habeatur.) II 51: Noli ergo mirari si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur ceteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera. III 7; 因此,在我们的权力里的确没有像意志本身那样的东西(Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est)。

但是，向意志反思结构的返回——并非向这个或那个意志，而是向本身首先作为其具体选择行为的条件的返回——把问题仅移动了一个阶梯：那个本身要作出的意志是自由的——只有当它本身也能够要不作出时。这里拒绝了理性；那种自我消灭（Selbstvernichtung）不再可以被说明根据：Sciri enim non potest quod nihil est（《论自由意志》，II 54）。

人能够担当对宇宙的责任，就是说，担当使上帝制造的意图不会落空的重任吗？这个设想使人回忆起尼采早先的试图，借助人类相似东西的永恒轮回观念，追寻他令人难以置信地对那种总是一如既往重复的东西负起的责任。奥古斯丁从这种人要对世界负责（Weltverantwortung）的激情中没有得到什么好处。对他来说，人的负担只意味着自己的上帝卸去负担的一种副作用。但是，如果世界的恶事只表现为伟大秩序的干扰，表现为在一幅通常是明净的图画上的瑕疵，奥古斯丁很可能从没有成为过摩尼教徒。为了使世界——正如摩尼教徒所看到和评价的那样——得以惩罚，人的由灵知派的造物神的恶毒表现出来的罪（Sunde）必须是过分巨大的。奥古斯丁在《忏悔录》对自己生活的悔罪的回顾中，甚至也没有发现那种也许能够用这把尺来度量的罪。在世界状态和人的欠负（Schuld）之间的比照——他曾一度用自己早期的自由哲学作过这样的比照——使他成为当时人类和他们神秘的遗产的完全重要的原初欠负（Urschuld）的神学家。

正是在保罗《罗马书》中马克安确信《旧约》的立法者有恶意的地方，奥古斯丁发现对有关人普遍欠负的教义，对有关宣布人无罪——通过恩典和造出不是来自世界的欠负序列——的称义见解的整个神学设置。那里，他也看到关于绝对命定的学说，它

认为恩典只适用于少部分被选出的人，因此，把绝大多数人的欠负解释为世界不断的堕落。

为了形而上学的世界原则得要排除灵知主义的二元论。但是，这种二元论会继续保存在人类和他们把神召和堕落绝对分开的历史中。这个想出来为上帝辩护的不成熟隐藏着这样的讽刺：关于命定的想象，就是说，造出绝对原则的作者，间接地再次弥补了宇宙的堕落——对宇宙堕落的消除已经耗费了全部的所能。对于这种有着普遍效应的罪来说，最后的的确确只有事物本身的自体自根（Urgrund）承担得起责任——由此，被诅咒的一类（massa damnata）就不得不担起这个后果。

晚期奥古斯丁——那个原罪和命定神学家——也许应该成为中世纪晚期神学沉思最重要的源泉和权威。这点对于我们的综合考虑有实质性意义。那种并没有被克服、只是变了调门的灵知派返回到隐匿的上帝及其不可把握的绝对最高权力的形态中。这样，理性的自我主张（Selbstbehauptung）就不得不与这个绝对的最高权力打交道。

中世纪的经院哲学在某些方面再次走奥古斯丁的路。要把创造的神与拯救的神扭到一个体系里的试图，在这个体系的大部分变体中都以《论自由意志》的概要为基础。此外，人本主义的抵抗抓住《忏悔录》提供的奥古斯丁的精神生涯的习惯表达，只是，它走了相反的路：彼特拉克（Petrarca，1304 – 1374）作为奥古斯丁的读者回到西塞罗（Cicero，公元前 106 – 前 43），又从西塞罗回到柏拉图。

灵知派并没有毁灭古代的宇宙；它的秩序保存着。但是，这个秩序——正如作为最高价值的“秩序”并非唯一的一次——成为暴政。逃离暴政只有这样的出路——逃到超越性和创造者的

密室(cellula creatoris)的最后毁灭。宇宙不仅改变了其价值征兆,而且失去了其可靠的最重要的性质——自己的永恒性。寻求有利于人的现实性的改变,必须通过预先确定的逃路,通过提供针对世界的拯救。对中世纪来说,奥古斯丁从灵知派合乎逻辑地转向人的自由挽救了这个秩序,并且准备了亚里士多德在经院哲学盛期的重新出现。这种挽救宇宙所付出的代价,不仅是人自己应该把欠负归咎于如何发现了世界,而且也是那种让人为世界状态承担责任的死心——放弃通过他偏爱的举动来改变一种现实性,因为他自己不得不连同写下了这样做的不利。自我断言的毫无意义并没有被克服,而只是"被改写"的灵知派遗产。

许伯纳(Wolfgang Hubener)

现代性历史纹理中的经与纬*
——施米特与布鲁门贝格

李秋零　译

布鲁门贝格(Blumenberg)在《世俗化与自我宣称》中怀疑,施米特(Carl Schmitt)只是在《政治的神学续篇》中才把他的原理还原为"神学概念和法学概念在体系上的结构亲和性",[①] 此时,布鲁门贝格确实是弄错了。这种向结构类比的还原,不再包含"关于一种结构起源自另一种结构或者二者起源自一个共同的先在形式的任何断定",[②] 它已经是施米特以前思考法学概念的社会学问题的分析性结论。早在1922年的《政治的神学》中,对施米特来说,问题就涉及到"神学概念和法学在体系上的类比""以及在法学上刻画历史-政治现实的概念之结构"与形而

---

* 本译文原刊《道风:汉语神学学刊》,9(1998)。

① 参见H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (《世俗化与自我宣称》), *Die Legitimität der Neuzeit* (《近代的合法性》)的扩大修订版,第一和第二部分,stw 79, Frankfurt/M, 1974, 页109。

② 同上。

上学概念之结构"的一致。[1] 由此,对于布鲁门贝格来说是在施米特 1922 年的文章之比较中所提出的最重要的问题,即关于世俗化之理解的"一致性与变动性"的问题,就是一个虚假问题。

对于施米特而言,就他恰恰把寻觅原因方面的联系视为传统的概念社会学方法的原始错误(πρῶτον Ψεῦδος)来说,在他那个时代就更不可能涉及到起源的分析了。在对精神现象的唯物主义解释或者对物质过程的唯灵主义解释的决定图式彼岸,他要一直突进到极端的概念性层面,在这个层面上,可以证明法学-政治学概念和形而上学-神学概念在实质上的一致性。由于施米特相信可以把形而上学视为一个时代最集中、最清晰的表达,[2] 对于他来说,问题就在于使最初依据法律生活之实践旨趣取向的法学的概念性极端化到这样一个点上,在这里,它与按照其本质更为极端的形而上学-神学的概念性在结构上的一致性必须完全从自身得到证实。对于他来说,在法学论证中出现神学上的类似物,[3] 与其说是一种政治神学的方法程序的正式对象,倒不如说是历史依赖性的一种标志。

假如不是 1922 年那篇文章第一个命题的号角过早地吸引了布鲁门贝格的注意力,他早就能够从第二个命题的第二部分得出施米特的本真意图的可靠证明了。相反,布鲁门贝格到 1947 年还在开篇的命题中就像根据推论那样描述了"世俗化原理的最强形式",[4] 并且继续忽视这种情况,即施米特一开始就

---

① 参见 C. Schmitt, *Politische Theologie* (《政治的神学》), Munchen 与 Leipzig, 1934,第二版,页 55、59。

② 参见同上,页 60。

③ 参见页 51。

④ 参见 Blumenberg,同上,页 106。

绝对没有想把世俗化仅仅理解为概念转译的历史过程,而是同样理解为结构分析的结果。从这后一种解说意向的术语库中,布鲁门贝格仅仅捡出了"模拟"这个关键词,并且立刻在变态性回溯的意义上去理解它。从这种前理解出发来看,当布鲁门贝格说"类比恰恰不是转换"① 时,他是完全有道理的。但是,施米特既不想讨论隐喻学家关于类比所思考的东西,也不想讨论转译。这意谓着,如果我们在施米特对类比概念的使用中猜测出一种对古典的关系性类比(analogia proportionalitatis)的回忆,也许不致对他的文章解释过度。

当然,布鲁门贝格的误解并不是完全无益的。由于被一种猜测所折磨,即世俗化原理涉及到一个起源命题,这个命题包含着一种因果联系和一种转译方向,所以,他比施米特更为迫切地问道:世俗化原理的意向是否显而易见地是"确立相反的论证联系",② 从而把"政治神学"理解为一种隐喻方法的总和,这种方法的选择是"在对背景和激情的现实需求的选择性观点之下"③ 进行的。在把法国大革命的合法性论辩坚决地回溯到一个异教的术语库之后,对于反革命的理论家们来说,恰恰出现了一种借助于回溯到自然神论神学的词汇"对革命的原点之后的状态作出的隐喻诠释"。④ 然而,事情并不是如此简单。在对起源作出反革命倒置之前,已经发生了一种革命的和前革命的倒置。作为以自己的方式进行的平衡性抑制的尝试,它为波拿巴主义的准则("人们只是毁坏要替换的东西")提供了一种历史的解释。

① 参见 Blumenberg,同上,页 107。
② 同上,页 106。
③ 同上,页 108。
④ 同上,页 107。

启蒙运动的替代物属于不流血地驱逐那种温存的肘碰肘(coude-à-coude)类型吗？狄德罗(Diderot)以这种景观让拉摩的侄儿看到了耶稣会的传教，黑格尔则大胆地把它转用到纯粹识见与绝对本质的无偏见意识的斗争上。

> 这个外邦的上帝谦虚地坐在祭坛上本地神像的旁边。它越来越占有了地位，而在一个晴朗的早晨它用肘臂把自己的同伴轻轻一推，于是唏哩哗啦！神像垮在地上了。[①]

> ……"在一个晴朗的早晨，它用肘臂把自己的同伴轻轻一推，于是唏哩哗啦！神像垮在地上了"。——在一个晴朗的早晨，连当天中午都不见血迹了，因为病的感染都已渗透精神生活的一切器官；到那个时候，只有记忆还保留着以前的精神状态的死去了的样式，成了一段过去的历史，而谁也不知道是怎么过去了的……[②]

一段过去了的历史，而谁也不知道是怎么过去了的？替换也有它的计谋。感染的过程——不见血迹的中午的条件——显然不仅仅在一个方向上进行。"理性的神殿"(Temples de la rai-

---

① J. Asséat 编，*Oeuvres complètes de Diderot*(《狄德罗全集》)，Paris，1875；卷五，Nendeln，1966，页462。

② G. W. F. Hegel，*Phänomenologie des Geistes*（*Gesammelte Werke*）(《精神现象学》)(全集)，卷九，Hamburg，1980，页295–296。

son)取代了“永恒上帝的神殿”,[①] “理性的节日”(fêes de la raison)取代了基督教日历的节日,“理性的女神”[②] 取代了旧的上帝;“毫无疑问,人们能够改变名称,但却不能改变事物”。[③] 阿尔普(Jean Françis de La Harpe)1796年在《革命语言中的狂热》一文中认为,人们如果假定,在“被称之为革命的反语言”中,所有的一切都马上与“常识的语言中”的不同了。[④] 日历的节日就其本质而言是一种“宗教的纪念”,只有宗教才能给予它们一种既是私人的也是公共的约束力。[⑤] 革命者们必须多年忙于在“十日节”(fêtes décadaires)之上确立他们的十日节,这并非偶然,他们能够这样做,只是由于他们致力于从新的日历中创造出一种新宗教,创造一种“十”这个数字的宗教。[⑥]

阿尔普对此说明道:“……光照派(Illuminaten)的每个宗派都有自己的主教服”。[⑦] 施塔尔克(Johann August von Starck)补充说:“包括德国的光照派”。对伪宗教仪式的需求在启蒙运动晚期的秘密社团中显然是异常剧烈的。魏斯豪普特(Adam Weishaupt)——根据自己的见证不如说是不情愿的信仰创始人——据说还曾致力于使自己修会的奥秘部防止他轻蔑地称之为“玩宗教”(jouer la religion)的伪神圣。然而,两个“光照派的创造者”中的另一位,即克尼格男爵(Freiherr von Knigge),却很快与

---

① 参见 *Oeuvres de La Harpe*(《阿尔普全集》),卷五,de l'Académie Françise, Repr. Genf,1968,页539。

② 同上,页540。

③ 同上,页538。

④ 同上,页485。

⑤ 同上,页538。

⑥ 同上,页537。

⑦ 同上。

他对立而贯彻了自己的主张。① 当然,共济会的奥秘并不马上被外人感受为假晶体。鉴于"德国所陷入的诺斯替主义和神智主义骚动",它们甚至表现为"也许最对宗教保持着敏感,不让其最后的光熄灭"② 的社会团体。毕兴(Büsching)在1787年担忧地问道:"在这个时代,我们似乎使如此之多的关于施催眠术、使人精神紊乱、使人昏昏欲睡、使人神秘莫测等等大大小小的文章成为必要的和有益的,人们在百年之后将会对这个时代作出什么样的判断?"即便是他,此时也不是首先针对共济会的。施塔尔克甚至参与了共济会的圣殿神职人员后卫部队(arrière-Garde)的组建,他评论道:

> 假如他能够对如此之多着眼于秘密科学的共济会体系瞥上一眼,并且看一看人们如何时而复活了久已忘却的诺斯替主义和卡巴拉神秘主义(Kabbalistischen)的荒唐说法,把它们说成是伟大的智能;时而伪称持有佚失了的《圣经》各卷,被授予炼冶黄金登峰造极的神奇香料的秘方;看一看人们如何要同精灵世界交往,驱除精灵、让精灵显现等等,他会说什么啊!当然,这同新的哲学启蒙的灿烂阳光构成了极大的反差;但是,这也正是这种新启蒙的后果。人们早就发现,最愚蠢的

① 参见J. A. von Starck, *Der Triumph der Philosophie im Achtzehnten Jahrhundert*(《哲学在18世纪的凯旋》),第二部分,Germantown,1803,页269。

② J.G. Zimmermann, *Über Friedrich den Großen und meine Unterredungen mit Ihm Kurz vor seinem Tode*(《论弗里德里希大帝和我在他逝世之前不久与他的谈话》),Wien与Ofen,1788,页85–86。

轻信是不信的近亲……[1]

这是在虽然如此全面的延迟却终于开始了的启蒙自身之中的一种诺斯替主义的复发，由于这种复发，启蒙在光明之子与黑暗之子的斗争中丧失了自己的胜利吗？自己蒙蔽自己的光芒是取消对自己来说根本性的二元论，从而是其自我妨碍的最有效形式吗？启蒙的流行辩证法——其未被满足的满足的黑格尔式辩证法和其通过整体性关联而不间断地自我毁灭的阿多尔诺(Adorno)式辩证法——不理解事情的这一面。布鲁门贝格由于一贯的反面刺激而免疫于所有自我宣称的隐秘诺斯替主义的经验，甚至连对整个问题的前提也不具备理解力。弗格林(Voegelin)最接近这种事情，但却不以再仪式化的手腕对诺斯替主义的自我强化的影响为主题。它们的作用首先是作为一种被承认为必要的、因而故意采用的强化手段的善意诡计，还是作为因暂时没有正式的补偿物而造成的空缺的临时将就的掩饰？"使理性成为人类的宗教"，这是光照派的格言。但是，为什么要使理性成为一种独特的宗教？阿尔普感到惊讶的是，恰恰是旧政府的那个人们必须最先抛弃的术语即"宗教"，被保留在新政府中了。如今，人们令人吃惊地谈论起"政府的宗教、内阁的宗教、议会的宗教"。施塔尔克的惊讶一点也不少，甚至"没有上帝的人"也认为必须"在崇拜这个对于无神论来说极其离奇的题目下"颁布他们的章程。[2] 对于孔德(Auguste Comte)的《实证主义教程》来说，他又能说什么呢？

---

① J.A. von Starck，上引书，页 247 - 248。

② 同上，页 448 - 449。

这是对掩饰、传播和自我证实的隐喻的一种至今尚未得到合乎逻辑的说明的、但显然不可化简的需求吗？揭露的隐喻的方式和作用都截然不同，借助于它，年轻的马克思试图揭示黑格尔国家法的神秘性质。能够运用这种隐喻的策略性位置在布鲁门贝格关于世俗化的思考范围之外。布鲁门贝格虽然"把对来源于宗教的语言元素的有意识挑战性的、有意识寻找同仪式之关系的接受，因而也就是世俗化，视为文体意志"，世俗化本身"为了取得成果而需要宗教的原初领域在很大程度上继续起作用"，[①] 但并不把对假定来源于宗教的结构元素的同样有意识挑战性的破译，因而也就是讽刺性再仪式化，视为揭露的手段。这样，长子继承权就是"自己成为宗教的、沉醉于自身的、因自己的独立性和崇高性而陶醉的私有制"，[②] 而"作为同市民社会分离开来的存在的政治国家的表象"，根本上就是一个神学的表象。[③] 单个的人民成员和基督徒一样"如同在其政治世界的天国"，[④] 而社会则"通过作为其祭司的阶层与君王打交道"，就像君王也"通过作为其基督的政府暴力"与社会打交道一样。[⑤] 最后，"官僚精神"是一种"彻头彻尾耶稣会的、神学的精神。官僚们是国家耶稣会士和国家神学家。官僚体制是祭司共和国（la république prêtre）"。[⑥] 官员们的国家考试是"对知识的官僚体制的洗礼，是对世俗知识转换为神圣知识的官方承认"，为这种承

---

① H. Blumenberg，《近代的正当性》，上引书，页62、64。参见他的《世俗化与自我宣称》，上引书，页119－120。

② *MEGA*《马克思恩格斯全集》，I，1，1，页521。

③ 参见同上，页542。

④ 同上，页497。

⑤ 参见同上，页505。

⑥ 同上，页456。

认还要加上君王恩典的主观因素,“以便信仰结出果实”[①] 等等。隐喻的运用变幻不定,但意图却是毫不含混的。解释学的全套装备是由一种独一无二的“否定的”政治神学的元素构成的,借助于它们,解释者对我来说就意味着国家按照其自己的观点所不是的东西,或者它因此而最好不应被看作和称作的东西。

让·保罗(Jean Paul)早在1800年就以自己的方式在原则上没有区别地对待费希特的知识学了。“我觉得奇怪”,把费希特式的众我关系(Viel-Icherei)提高为唯我论的自我神化的赋予躯体者(Leibgeber),并说,“……(当我在一次洗脚时粗略地浏览我的体系的时候,我盯着自己的脚趾,有人在给我剪脚趾甲)我就是万有和宇宙;在世界上,除了世界自身(第8节)、上帝(第3节)和精灵世界之外,人们不可能成为更多的东西”。[②] 当然,他和客西马尼园的基督一样知道唱一首受难歌,当一个神是多么的费力。“经院学者提出了一个批判性的问题,上帝是不愿意还是愿意(彼得·伦巴德[Lombard]:Dist. 6.v.c.)作一个神。我可以从经验出发讲话,并且说:不管愿意还是不愿意。谁是一个神,就会和我一样承认,甚至宁可仅仅是一个君王”。[③] 充分利用基督教传统的语言,“直到玩弄渎神的双关语”,这是“在神学实体衰减之后依然未得到实现、变得能够胜任,并且需要与新的内容保持一致”的形而上学要求的标志吗?[④] 情况非常复杂。让·保罗部分地已经在《费希特主义或者赋予躯体者主义的钥

① 参见《马克思恩格斯全集》,页461。

② Jean Paul, *Clavis Fichtiana Seu Leibgeberiana*, *Sämtliche werke*(《费希特主义或者赋予躯体者主义的钥匙》),《全集》,卷三十,Berlin,1827,页41。

③ 同上,页57–58。

④ Blumenberg,《世俗化与自我宣称》,上引书,页124–125。

匙》中检验了唯有布鲁门贝格才指出的他的《美学预料》的世俗化了的语言手段，但它在这里起着讽刺性的作用，因而也许更有点严肃。当自存性作为一种通奏低音（basso continuo）帮助揭露自我的自己设定的同义反复时，比它进入对小说作家提出的好建议要更多地停留在议论和风险中。

> 第3节，绝对的、纯粹的自我。参见自存性。——第4节，内在的本体。参见自存性。——第5节，自因，绝对的自由，无条件的现实性。参见自存在。——第6节，自存性。自存性、绝对的或者纯粹的自我（第3节）、无条件的现实性（第5节）和内在的本体（第4节）都是神性的同义词。天——我就是天——使我成为可理解的。……乡下牧师完全有理由称这个现实的存在者（ens reale）为天父……[①]

如果就连一部小说的第一章也叫做“全能章或者自存性章”，最终斩开死结的剑必然在其中得到磨砺，那么，这说明了什么？[②] 然而对于布鲁门贝格来说，只有这最后一种运用才具有隐喻学的旨趣，因为它向他表明了“作为文体意志的世俗化”。

但是，这并不是全部。让·保罗甚至以他关于直率的严肃是直率的戏谑的条件和无神的世界进入黑暗的命题来指称先验历史的不完备性，他要根据这些不完备性来衡量自己的时代。尽

---

① Jean Paul，上引书，页35－36。

② 参见 Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*（《美学预料》），第七十四节，München, 1974，页263。

管不无悲伤,但同时又不容误解地暗示法国革命的政治理想宣布得不合时宜,他呼唤着中世纪愚人节和蠢驴节的生活幽默:“这些节日以一种自由的颠三倒四,以一种内在精神上的化装舞会,没有任何肮脏意图地在非常的平等和自由愉悦中颠倒着世俗的东西和宗教的东西、等级和风俗”,当然,对于这些东西来说,他那个时代的心灵“太糟糕了”。[①] 为此就需要更为虔诚的时代,就像毕竟严肃的教会阶层也有最伟大的滑稽大师一样。在严肃开始变得模棱两可的地方,它就不再容忍“接近戏谑”了,因为只有亲属和朋友才“相互把对方带到滑稽的哈哈镜前”。有一些时代,其中令人崇敬的东西维护自己不受嘲弄的伤害。[②] 然而,在当今时代精神的无规律的任性中,万有和现实的自私的蔑视者居于支配地位,并借助世界的毁灭为自己创造“虚无中的自由活动空间”。让·保罗坚信认识了这种令人不安的现象的根据:“当一个时间的上帝像太阳一样落下的时候,世界也就紧随其后陷人黑暗……”[③] 作为“对时代以及无神论者所陷人的阴影”的指示,雷姆(Walter Rehm)理解了让·保罗那同奥古斯丁一样被解释为“他的中心地位的经验”的、“关于从世界大厦走下来的死基督的说法,即没有上帝”。[④] 在此,一些平衡清晰可见,它们不允许草率地使让·保罗那绝望的幽默成为一种“世俗化的隐喻”的示例,这种隐喻随意地使用着旧神学词汇破产后遗下的财产,并且仅仅就此而言才与基督教传统有关系。

---

① 参见 Jean Paul,《美学预料》,第三十二节,页 132。

② 参见同上,第二十九节,页 117。

③ 参见 Jean paul,《美学预料》,第二节,页 31。

④ 参见 W. Rehm, *Experimentum medietatis* (《中心地位的经验》),München,1947,页 12。

但是，让·保罗的政治神学又怎么样呢？君王们胜似上帝，上帝对赋予躯体者说过。直到他抱怨自己苦难的庄严曲的第四部，君王们才又与他拉平：二者在费希特式的赋予躯体者主义中都过着一种懒散、无目的、离群索居的生活，并且不同任何东西打交道。

> 难道我不是永恒地坐在这里，尽我所能地迁就，为了拥有某些东西而使自己成为有限的，但像较小的君王们一样，在自己周围除了仿效的造物之外什么也没有吗？[①]

异教的神灵还寻求与人的交往。“以前，作为朱庇特，我接受了人的漂亮形象，以便享有和倾听我的造物；但现在，这对我再也没用了”。[②] 费希特式设定的可恶的公设法（Postulatorik）败坏了一切。

> 如果还可以借助公设来获得一种神性的话，那么，每一种神性都像我一样处在自己密封的冰国里，也许梦幻着第30个世纪和天空，就像我梦幻着大地和第18个世纪一样，并且存在着，倾听着自己的单弦定音器，永恒的天体乐声的唯一音弦。[③]

---

① Jean Paul，《费希特主义或者赋予躯体者主义的钥匙》，上引书，页65。

② 同上，页66。

③ 同上。

在无数伴随着它们的暗示的对立中确定这些词句的攻击方向是不容易的。它同时是对神学专制主义和政治专制主义的拒绝吗？也许，但却是出自无法交换的态度。在这里，就像在沉船时一样，旁观者处在更强大的地位上。无所谓对一个通常人道上无法容忍的上帝的人道意义的需求，毋宁说是对人的神性意义的需求，因为上帝通常也几乎不能容忍自己。“一个存在者，无论它会是什么样的，并且无论如何是最高的存在者，都期望爱并且崇敬某种东西”。[①] 宁可要最可怜的二元论，也胜似一个存在者的寂寞，它的周围除了一种没有爱、没有赞赏、没有祈祷的“宽广、僵化的人性”之外，别的什么也没有。“我孑然一身，哪里都没有脉搏的跳动，没有生命，在我周围什么也没有，没有我就什么也没有，除了虚无还是虚无”。[②] ——“我真的希望有一些人存在，而我则是来自人群的！”[③] 这是把每一种超验都还原为人道的宗教吗？并不必然如此。赋予躯体者上帝在整个永恒的前半个部分对自己只能说“主”[④] 或者“我＝我”，而后半个部分也不会有更好的开端，这个上帝和被绝对化的类人性之间，是可以让基督教的传统特色活动的回旋余地。

尘世化修辞学的主要证人是“虚无主义兴起”的先知吗？当培根(Bacon)在两个世纪之前鉴于古代雕像在阿伦德尔伯爵(Earls of Arundel)的花园里宣布“复活”时，他已经和让·保罗一样远远地从基督教的观念危机中解脱了出来，甚至比后者更远吗？凯塞(Gerhard Kaiser)告诫，不要从一种在神学概念和观念

---

① Jean Paul,《费希特主义或者赋予躯体者主义的钥匙》,上引书,页 65。

② 同上,页 67。

③ 同上,页 66。

④ 同上,页 65。

的军械库中任意地、无拘无束地进行处置的风格欲的统治出发解释宗教领域之继续发挥作用。[1] 鉴于特尼森博士(Dr. Tenison)1679 年在其《培根主义者》里面所讲的轶事,他说道:

> 也许这里显示出来的根本不是,或者不仅像布鲁门贝格所猜测的那样是修辞学上的大胆,……而且还是任意的震惊。……最后,即便在讥讽起作用的地方,基督教仍可以受到严肃的对待。[2]

对于这种解释的尝试,布鲁门贝格只剩下了嘲笑和仓促的申明:

> 这真是妙得令人不敢相信。培根的重获天堂不与任何复活相连结。……培根的天堂观念并不是末世论的,因为它是异教的。……培根把天堂想象为圣言的执政,他使这种想象完全摆脱了作为……蒙福形象(visio beatifica)……的理论理想的传统。[3]

所有这一切又都是妙得令人不敢相信。只要培根的"信仰告白"没有被证明为可疑的,我们就必须从这个和类似的文本中获取他的复活观念和天堂观念。就我们几乎在每一页都必须删

---

① 参见 G. Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*(《德国文学中的虔敬主义和爱国主义——论世俗化问题》),Frankfurt / M,1973,页 XVI、XXIX。

② 同上,页 XVI – XVII。

③ Blumenberg,《世俗化与自我宣称》,上引书,页 122 – 123。

改在无数段落中力图面对新科学的要求面确保神学保留财富的《论科学的进展》(De augmentis scientiarum)的文本,以便能够把它改造成对布鲁门贝格的总宣称来说十足的异教背景而言,我们在这方面就更负有义务了。他真的相信,由特尼森不加注解地传递的格言,能够被17世纪的英国读者马上理解为语言上的世俗化吗?或者,当特尼森意识到其双重含义时,而让它不经注解吗?

凯塞由于内尔松(Benjamin Nelson)致力于文化经验的多音调深层历史而得到了支持。内尔松坚信,16和17世纪现代科学和哲学的开路先锋们"与持不同意见的怀疑论者大相径庭,后者致力于摧毁无教养者的迷信;面他们则是热切的寻求'真理'者,追求建立在客观确定性之中的主观确定性"。他们的目的"不是摧毁无教养者的宗教情感,他们也不是隐蔽的自由思想家或者怀疑主义者"。[①] 他们最重要的攻击目标毋宁说是天主教神学上层社会负有责任的灵活的精英们或然性的猜测和杜撰。[②] 内尔松把这种寻求确定性的严肃性视为今日科学和哲学的决定性突破和起飞不可缺少的前提条件,[③] 在他的阐述中,这种严肃性在与假说和拯救现象的传统理论以及与良知与意见的流行诡辩的尖锐对比中,几乎呈现出一种反启蒙主义倾向的色彩。对于作为努力培植的修辞手段的一种世俗化修辞学来说,事物在这方面自然没有位置。

就连布鲁门贝格也察觉到了新的严肃性的现象,但却仅仅是在他的"近代之中尚无近代性的事物的持久性"及其"未被启

① B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*(《现代性的起源——文明过程的比较研究》), Frankfurt / M, 1977, 页165、102。

② 参见同上,页102、118–119等等。

③ 参见同上,页97、112。

蒙”的残留物的解释模式的哈哈镜中。①

> 近代的前几个世纪持一种费力的、常常是拚命式的态度，有时纯粹在现象上把中世纪的一切置入阴影，这种态度是“属灵的”或者至少是厌恶尘世的。神圣的语言世界比神圣的现实世界生命更久长，被小心翼翼地保存了下来，并且在涉及到哲学、科学和政治上的新东西的地方，简直是受偏爱的。在精美和内在的无把握之间，人们很难具体地作出区分。②

但是，人们从哪里能够区分某种态度是拚命式的还是并非拚命式的，是纯粹现象上的还是并非仅仅现象上的，是受偏爱的还是未受偏爱的呢？大量出现的贬义词显露出，布鲁门贝格使人觉得，他那不完整的承认是多么不情愿。尽管这一切，他从自己的解释模式出发，也不能承认无疑在神学事物上比文艺复兴更乐于保守、并在这种意义上更为虔诚的17世纪科学进步的开路先锋们具有一种真正的神学认识旨趣。从近代阐释者的偏爱主题出发，同样也规定了它们所钟爱的主导世纪，这几个世纪的辐射力吸引了他们，使他们目不转睛，不顾及相邻的区域。这样，近代对自己本身就成为可透视的。这种透视的片断把自己至少充实成为尚可接受的现代的多样性了吗？或者，现代性就像尼古拉(Friedrich Nicolai)关于解释学资本的原始积累所讲的寓言中的鲱鱼一样多义化了吗？

---

① 参见 Blumenberg，《近代的合法性》，上引书，页60－61。

② 同上，页51。参见 Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页90。

> 在荷兰的癋尔伏特市，一天早上一个水手站在一座房子的门前，那里，有一条繁忙的过道通向市场，每天有数百人走过这道门。水手左手拿着一条鲱鱼，右手拿着一个密封的存钱罐。他把这些东西递到每一个过往行人面前，同时说：先生，请你告诉我鲱鱼身上哪个部分最好，或者你往存钱罐里投一枚铜币。
>
> 人们大笑，这涉及到一枚铜币；于是，每一个人都参与此事，说：头，或者中部，或者想到的任一部分。水手对每一回答都摇摇头，于是就有一枚铜币进入存钱罐。当他一直站到傍晚，而存钱罐也将满时，终于有人说："你总是说我们不知道哪个部分最好，那么你到底告诉我们，也好让我们知道。"——"哦，先生，"水手回答说，"我也不知道，我也应该往存钱罐投一枚铜币。"他把铜币投入，然后就拿着存钱罐走了。[①]

结果，这种指示性强调的自由转换与纳夫塔(Leo Naphta)昔日在"魔山"(Zauberberg)的稀薄空气中、在文明文学家赛特布里尼(Settembrini)和生活上"严重迷途的"[②] 而令人担忧的孩子卡斯托普(Hans Castorp)的头脑中所造成的"巨大混乱"[③] 完全一致。但另一方面，作为可疑的水手的天然机智的有趣结果，耶稣

---

① F. Nicolai, *Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntnis der Kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffed, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte*(《论我的学术教育、论我的批判哲学知识以及与此相关的著作、论康德、J. B. 艾尔哈德与费希特》)，Berlin 与 Stettin，1799，页 261。

② Th. Mann, *Der Zauberberg* (《魔山》)，Berlin，1929，页 778。参见同上，页 505、716、910 等。

③ 同上，页 649。

会兄弟与共济会成员关于现代的非近代性的史无前例的持久争执，不仅为施米特和布鲁门贝格可能会有某种分歧的一切提供了更广阔的语境，而且它自身的微妙性也足以允许把争论问题尖锐化为其历史主要对象自身的纹理问题。最后，直到"哲学在18世纪的凯旋"以及更晚一些，近代如此之少地建立在一种"无中生有的自我建立"[①] 的时代观念之上，以至于就连这种凯旋也仅仅是一种旧起源的织物的经和纬吗？要在这极其复杂的织物上用魔杖寻找线索，[②] 需要极端的谨慎。解释学禁忌征象——要说的是，对某些解释方法的可用性来说不可轻率地反驳的反而迹象——的大师纳夫塔的对手，即"自由和主体的代表"，[③] 越是无聊地吹奏"理性的喇叭"，[④] 纳夫塔的论证优势就越是令人信服。而如今，就连布鲁门贝格也"合情合理地吹嘘近代的权利"[⑤] ——"当然布鲁门贝格就有道理了"？[⑥] 这样倔强的刚愎自用，就连赛特布里尼的弟子卡斯托普也在短暂的魔术化之后无能为力了。然而，甚至布卢门贝格自己的哲学能力也不足以针对纳夫塔为赛特布里尼令人信服地提供帮助。把罪恶一体化入创造的目的，是莱布尼茨（Leibniz）的神义论本质上属于近代的特征，它"把其他一切都视为神学作品，甚至连这样一

---

① H. Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页113。

② 参见 Th. Mann，《魔山》，上引书，页664。

③ 同上，页609。

④ 同上，页647。

⑤ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*（《历史哲学的困难》），Frankfurt / M, 1973，页16。

⑥ O. Marquard, Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee〈作为临界反应的理性——由神义论造成的理性转变〉，*Wandel des Vernunftbegriffs*，H. Poser 编，Freiburg, München, 1981，页116。

种作品可能的世俗化都不是?"[1] 纳夫塔也许察觉了"纯粹的中世纪！恶增进了宇宙中的痛苦——经院哲学盛期的一个中心思想"。甚至充足理由的原则作为哲学自治的最极端原则也是"可以思议的吗?"[2] "不可超越的和谐!"纳夫塔嘲笑说。"这个世界的……理由隐匿在某个彼岸世界，它不同于一连串事态或者一系列事物，后者的从属世界是它所建立的"。[3] 按照莱布尼茨的观点，在有限原因的系列中是找不到一个充足理由的。唯一充足的理由在"系列的彼岸"(extra seriem)，属于一切事物的创造者上帝。[4] 之后是不可超越性的乐观主义静力学，其中所有的一切都旨在"实现理性的无所不管和独立性"，以及把所有可能世界中最好的世界的实现作为"允许为每一个可思议的问题都推导出答案"的前提吗?[5] 我们不知道，在这个地方纳夫塔是否并没有为布鲁门贝格规定一个很少有哲学史意义的初级讨论班，因为对于在问题史上错误的东西，即便是最严重的禁忌征象也无能为力。所有可能的世界中最好的世界是已经实现了的世界，其中世界对莱布尼茨来说是包含着尚付阙如的未来的整个世界过程吗？不能通过任何解式证明的、但对于有限的心灵来说可以理解的偶然真理是可以用无所不管的理性的手段轻松地推导出来的吗？在一个完全动力学化了的体系中，停滞——不能停留！——甚至被排除在永福之外；那么它里面的静力学呢?

但是，布鲁门贝格的论断还在另一种意义上情况不妙。

---

① 参见《世俗化与自我宣称》，上引书，页66－67。

② 同上，页67。

③ G.W. Leibniz, GP VII，页303。

④ 参见G.W. Leibniz, GP I，页138；VI，页497、602；VII，页200、302、310等等。

⑤ Blumenberg，上引书，页66－67。

人们很早就察觉到，在他那强迫走向人性的自我宣称的模式中，并没有出现非常本质性的东西，因为对最善良的意志来说，这二者显然是无法统一的。近代是基督教传统最彻底的行动形而上学的时代。加尔文主义关于事先预定生死和财富的双重预定学说，使一部分人类被创造是为了让上帝能够通过他们造成恶，并证实他那惩罚的正义，而按照寂静派关于人的自我湮灭和自我暴弃的学说，人的每一种"积极工作的意志"都是对上帝的冒犯，"因为上帝要不通过我们而在我们里面工作"，[1] 这两种学说都处在教会教导部数世纪以来所容许的神学绪论(Theologumena)和哲学绪论(Philosophumena)的活动余地之外。在布鲁门贝格那里，它们不能表现为近代景观中的特征，因为它们不是自我宣称的模式。韦伯(max weber)关于新教伦理和资本主义精神之间联系的命题——在《近代的正当性》之中尚未提及——对于他来说，单是由于它尤其是在神学家们那里获得了一种积极的反响，而这又——他在存在上显然不能有另一种元光学——"在对基督教的末世论同谋的自我否定的认罪之中"[2]而言，就已经是可疑的了。当他认为超验的转向要求说世界必然是可支配的质料，因为这虽然不是人的道德自律的条件，但却是人的技术自律的条件时，[3] 他也就误解了费希特的超验行动说。其实恰恰相反：只有对实现道德性的理性目的之超验观点而言，在自然科学的观点看来作为感性世界按照其永恒的法则

---

[1] 参见 *Errores Michaelis de Molinos*（《Michaelis de Molinos 的失误》）(Damnati in Decreto S. Officii, 28. Aug., et in Constit. "Coelestis Pastor," 1687.11.20)，1－5号(Denzinger 1221－1225号)。

[2] Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页138。

[3] 参见同上，页252。

平静地继续其进程的世界，才变化为按照概念的理性法则被感知的“我们自己内在行动的景观”，并从而变化为被感知的“我们义务的质料”。① 此外，艾伯林（Hans Ebeling）曾指出，布鲁门贝格的算计对于德国唯心主义变得明确了的主体性理论来说，也并不完全转化为另一种顾虑。因此，用不及物的自然规律的宣称过程取代神的外在宣称，这对于康德实践哲学中“人的自我宣称的实证纲要”来说，是不值得说明的，对于它来说，感性世界中不及物的宣称前提条件根据道德对“本性”的独立性而成为非本质的。②

图夫松（Ernest Lee Tuveson）1949 年在《千禧年与乌托邦》中阐述了一个命题：千禧年观念在 17 世纪中叶的复兴，对于在培根那里尚有着循环解释的直线进步理念在科学史上得到贯彻来说，作出了决定性的贡献。在简要地复述 1963 年火炬丛书出版前言的时候，他写道：“新哲学与对文献中千禧年主义的历史末日的信仰的复兴同时出现，造就了进步的理念。……现代信仰的先知是圣约翰牧师和维鲁拉姆勋爵。”③ 如果布鲁门贝格被问及这一命题的有效性，他必然会对它作出驳斥。“不，不可以这样想……”，他对绍勒姆喊道：后者还想在近代的进步信仰中

---

① 参见 Immanuel Hermann Fichte 编，*Fichtes Werke*（《费希特著作集》），卷五，Berlin，1971，页 184 – 185。

② 参见 H. Ebeling，Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität（导言：作为宣称及其对主体性理论的意义的新原则），载 *Subjektivität und Selbsterhaltung*，*Beiträge zur Diagnose der Moderne*，Frankfurt / M，1976，页 27。

③ E.L. Tuveson，*Millenium und Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*（《千禧年与乌托邦——进步思想的背景研究》），Gloucester，Mass.，1972，页 VI。

发觉弥赛亚主义不间断地继续发挥作用的力量。[①] 当然，他并未拥有建立在可靠材料基础之上的禁忌征象。与此相反，他是从纯粹的理念出发来论证的。在他看来，进步理念是"当代借助它为自己提供的未来，并面对它与自己进行比较的过去面作出的不断的自我辩护"，[②] 而末世论是对外来终极事件的神学期待，从进步理念出发来看，这些事件表现为对能够保证人实现自己的可能性和需求的那些能动性的阻碍，由于形式上的巨大差异，进步理念与末世论的理念被分离开来，以至于一个向另一个的任何转化都必然行不通。[③] 此外，末世论——他毫无凭据地宣称道——"就其促进了进步理念而言，……宁可说是恐吓和畏惧的总和"。[④] 他利用这种背景，目的是能够假定并且在根本上更为有效地确立这样一个命题：进步的希望只有在它作为此岸的可能性的一个新的和原创性的总和被用来反对彼岸的可能性时，才能够产生。至于17世纪和18世纪初的科学进步主义者在许多场合都作为神学家是坚定的千禧年主义者，他不能也不愿予以认识，类似的一身多任，他从来都没有想过，哪怕是仅仅作为思维的可能性。

尽管如此，施米特（Martin Schmidt）的虔敬主义研究也为德语世界证实了对图夫松的接受。很可能直线式的时间观念最早的明确版本甚至要归功于施瓦本地区的虔敬主义。本格尔（Johann Albrecht Bengel）1747年的启示录注释写道：

---

① Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页44。
② 同上，页41。
③ 参见同上，页39－40。
④ 同上，页40。

> 除了那些拆毁信仰和救赎之基础的学说之外，再也没有比反千禧年主义更与整部《圣经》的目的相悖的学说了。凭借从创世到世界末日的时间线索，《圣经》的旧约和新约被整合为一个统一的整体，就像人的身体凭借脊椎被整合为一个统一的整体一样。但是，这样的时间线索被反千禧年主义破坏了，由于反千禧年主义，如此有助于上帝的赞美、有助于信仰的牧养和圣徒的喜悦的上帝经世计划被搞得面目全非。[①]

当然，施米特清楚地知道，就虔敬主义的"革新"为现代性的确立所作出的贡献与完全忽视虔敬主义的布鲁门贝格进行争论是不值的。[②]

布鲁门贝格的近代被构思成所有的力量都综合为坚定的向前战斗，对于内部的差异几乎无法接受。他把自发的原始见证运用于早期基督教，把长期有效的调配运用于时代的转折。但在他看来，近代就其要求而言是历史的那个在人道上终极有效的、不可超越的时代。[③] 鉴于此，这个时代的微观结构、近代内部的重大转折、突变和"原始见证"都失去了重要性和意义。特别属于近代的宗教性形式的现象学，清教和后清教的革命者的政治诺斯替主义，大约最先由图夫松所察觉的打断了粗俗的、目光短浅的早期新教实用主义势头，并由此为现代自然科学及其

---

① 与 M. Schmidt 合著，Der Pietismus und das moderne Denken（虔敬主义与现代思维），载 K. Aland 编，*Pietismus und moderne Welt*，Witten，1974，页 69 注 138。

② 参见同上，页 74 注 143。

③ 参见 Blumenberg，《近代的合法性》，上引书，页 51；《世俗化与自我宣称》，上引书，页 90。

数学化和经验主义的变种的发展创造了根本前提条件之一的17世纪“倾向于沉思的新观念”，由考瑟莱克(Koselleck)所分析的历史经验在我们近代的单一集体主义(kollektivsingularisch)的整体概念的起源方面的时态转换，以及其他许多东西，显然都没有为他的核心命题增添根本上新颖的因素。除了不能够出现在他的概观中的东西之外，还有一个超验历史的中性物的广大领域。但是，由于那个并未凭借自我宣称的命题而一道成为主题的特殊命题，当然也降低了它的解释价值。

如果它对于布鲁门贝格及其纯洁的读者们来说还具有某种说服力，那么，这是因为他坚持不懈地以一个人们根本不想栖身其中的外壳向我们展示基督教的意识。当然，人们很快就发现，这始终只是布鲁门贝格自己的外壳，他把基督教的意识置于这种外壳之中，为的是使它蒙受各种苛求，而这些苛求只有对他来说才是苛求。“……什么是不可苛求的?”凯塞正确地质问他道，“历史真正激动人心的东西在于，今日常常是不可苛求的东西曾经根本不被感受为苛求，既不被作者也不被其读者感受为苛求”。[①] 布鲁门贝格完全没有注意到，即便是神学专制主义最令人愤慨的苛求，在某种意义上也是人的作品。当布拉德瓦尔蒂尼(Thomas Bradwardine)说下面的话时，这也许就是为人道旨趣作辩护的一种反常形式：

> 我不愿把这样一位视为我们的上帝，他在行动上不是万能的，他并不在我那软弱的意志之上拥有最万能的统治权，他不能最万能地创造我所希望的，也不能

① 参见G. Kaiser，上引书，页XXI。

最万能地创造他所希望的任何东西,……恰恰相反,他的意志对我来说并不是必然性。①

加尔文认为,不接纳他的预定学说的那些人,对人们所行的不义一点也不亚于对上帝所行的不义,因为除了认为上帝并不向所有的"凡人"(promiscue)许诺救赎,而是"以其真实的善意"给予一些人,拒绝另一些人的那种学说之外,再也没有任何东西足以"使我们一如所需的那样谦恭起来"。② 对我们来说,这也许成为人道意义上无法领会的东西。然而,对这样的神学言论的自我剥夺效力的强调,并不是强迫人作出可疑的对抗的外来的、外在于人的和超人的力量,而是被深思熟虑地选择为对人与上帝之关系的唯一适宜的规定,从而在它这方而是人的自治的一个见证。虽然神学的唯意志主义和人道的理性主义是"历史上的相关概念",③ 但它们却并不是作为同一关联主体方面的党派立场。这样,在由布鲁门贝格通常所希望的质的意义上,为形式上的人道旨趣辩护的那种形式就是人道的,它并不像神学上的唯意志主义那样值得从这种辩护出发被鉴定为非人道的。作为被绝对化为时代理念的党派立场——也可以说作为西方的赛特布里尼主义统一党,——近代成为极权主义的,就像很久以前霍克海默尔(Horkheimer)和阿多尔诺关于启蒙运动所猜测的那样。

---

① 与 J. Verweyen 合著,*Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*(《经院哲学中的意志自由问题》),Heidelberg,1909,页 207 注 3。

② 参见 J. Calvin,*Institutio Christiana*(《基督教原理》),III,1,1,CR 30,卷 679,Braunschweig,1864。

③ Blumenberg,《世俗化与自我宣称》,上引书,页 114。

凯塞早就察觉到，布鲁门贝格用“被置换的总主体”的行动或者放弃来取代散乱的、由许多承载者以行动、思维和感知的形式展开的历史过程，这些总主体在其自己那方面是以置换的方式根据其心理学动机来分析的。① 事实上，每一次现实的历史行动主体被布鲁门贝格令人惊异地忽略了。与观念上的文字争论相对应的是现实的、集体的意识冲突吗？如果唯名论真的是“使人面对世界极度不安的体系”，② 人的意识事实上被它持续不断地“搞得忐忑不安”呢？③ 并不是唯名论神学家的意识。也难说是审查唯名论神学家的神学正统的代表，应当为一种由奥卡姆（Ockham）的学说所导致的集体的意识动摇提供历史的见证。

此处缺少分析的东西，并不由于诉诸外部的诱因就能够重新提出。把一个时代的总观念前后相继地回溯到其被置换的历史背景的解释学手法，没有说明的价值。这是以早期基督教的末世论失望在整个后来的发展中的投影为开端的。“在基督教传统中，天堂从未具有吸引力；它是被容忍的……”为什么？“过去了的东西，只能是令人失望的东西”。④ 弥赛亚已经成为过去。“未来与希望的维度……就其苍白无力而言敌不过过去的救赎行动的现实主义画廊”。⑤ ——“在这种基本情调中也许能够形成的历史概念，是一种宽限日期的历史概念，而不是一种

① 参见 G. Kaiser，上引书，页 XIX、XXXI。

② Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页 175。

③ 同上，页 190。

④ 同上，页 57。

⑤ 同上，页 56。

确立在未来之中、并且在那里寻求实现的期望的历史概念”。[①] 期望临近实现的提前解除，在历史上得到了可靠的证实。剩下的就是自由的外推了。至于对诺斯替派最初失败、后来又成功的克服的基本命题，情形也一样。按照这一命题，整个中世纪作为在“其体系欲的统一”之中的“跨越数世纪之久的意义结构”，可以被理解为“战胜诺斯替派的对立立场”的独一无二的尝试。[②] 更为简洁的是：对诺斯替派的克服是“中世纪哲学的工作定额”。[③] 当然，活动家们对这种对立一无所知，因而对一种工作定额及其失败也一无所知。他们尤其不知道，他们在对我们误以为知道他们能够做的事情一无所知的情况下——这是一个丹托（Dante）意义上的陈述命题的经典例证——代表了“（失败了的）最初的近代”。[④] 对于他们来说，对诺斯替派的克服已经由古代教会完成，就像对柏拉图的克服已经由亚里士多德完成一样。中世纪哲理神学在此之外复杂的现实主题不能仅仅从诺斯替派的命题派生出来，也不能借助它得到令人满意的澄清。

但是，对近代作出说明的自我宣称强制的情况好一些吗？为了给他的序列命题提供一个可信的前近代的背景，布鲁门贝格以人道上无法容忍的唯名论的任性上帝的形式，以一种新的外衣——即消极地缝上的并且不是首先针对司各特（Scotus），而是仅仅针对奥卡姆——利用了一种非常陈旧的黑格尔化的解

① Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页 54。

② 同上，页 144－145。

③ O. Marquard 在 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*（《哲学历史辞典》）中是这样说的，卷五，Stuttgart，1980，行 654。

④ O. Marquard，〈作为临界反应的理性〉，上引书，页 117 注 10。

释，[①] 对于这种解释的无法度量，无论是在新教方面还是在天主教方面，在现代的晚期中世纪研究的前几十年，人们就已经了解到了。[②] 这种显而易见的陈词滥调立刻使严肃认真的奥卡姆研究的成果黯然失色。如果这种研究对唯名论的天主教属性提出了质疑，那是由于其称义说早已被发现的佩拉鸠主义（pelagianisch）特点。“不以神人协作论的方式解释奥卡姆那神人协作论的预定说是不可能的”。[③] 与保罗主义－奥古斯丁主义传统相悖，奥卡姆和毕尔（Biel）讲授的是一种在预见到的赏罚之后的预定。[④] 按照正规的说法，上帝保证拯救，并不是没有个人的赏罚（meritum personale）。为了人能够获得这样一种奖赏，他提供了必要的神恩援助供人们利用：

> 上帝帮助所有不设置障碍的人，为他们带来神恩。他并不夺去任何一个（在运用理性实现自身固有的东

① 人们长期以来就知道，这种任性上帝是鲍尔（Ferdinand Christian Baur）的一个发明。它产生自这样一种努力，即借助于一种著名的黑格尔式的区分，使司各特（Duns Scotus）的只能被思考为绝对的任性和绝对自由的主体的上帝与阿奎那的只是实体、不是主体的上帝形成鲜明对比。参见 F. C. Baur, Das Dogma des Mittelalters〈中世纪的教义〉, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*，第二部分，Tübingen, 1842，页 634－661。

② 参见 R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*（《司各特的神学》），Leipzig, 1900，页 163。P. Minges, Theologia Specialis〈特殊的神学〉, *Ioannes Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*，第二部分，Quaracchi, 1930，页 50 以下、页 101。E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*（《奥卡姆的形而上学和认识论研究》），Berlin und Leipzig, 1927，页 12 注 1。

③ H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*（《晚期经院哲学与宗教改革》），卷一，Zurich, 1065，页 182 注 17（针对潘能伯格［Pannenberg］）。

④ 同上，页 198。

> 西方面)成熟的人为幸福所必需的东西;因为他希望所有的人都成为幸福的。[①]

14世纪奥古斯丁修会的神学家对此提出异议,并不是偶然的。唯名论预定说的轻微异端性是一种完全非奥古斯丁主义的过分温和的异端性,而加尔文主义预定说的公开异端性则是远远超出奥古斯丁的严厉的异端性。如果布鲁门贝格是有道理的,那么前者并不在于上帝对于他来说开始成为人道上最终无法容忍的,而后者也不在于近代正要达到自己的真实性。为了能够造就出所期望的状况,他把前者颠倒为其反面,而对后者则视若无睹。

他甚至把霍布斯(Hobbes)的必然论的苛求如此中性化,以至于这些苛求在某一点上可以与伏尔泰(Voltaire)的纲要媲美。据此,霍布斯以他那"无论在政治上还是在神学上都什么也没说的标准信条",[②] 即"耶稣是基督",把世俗可以容忍的东西从神学统一到一种官方宗教的最小公分母之上。

> 这种类型的神学在功能上……出自伏尔泰为宽容作宣传的技术,并且劝人不要过于认真对待神学本身,从而也不要认真对待其差异,要以收回对上帝全能的宣称来捍卫上帝的善。[③]

① 参见 H.A.Oberman,《晚期经院哲学与宗教改革》,页 181 注 13。

② Blumenberg,《世俗化与自我宣称》,上引书,页 110。

③ 同上,页 109-110。

霍布斯与伏尔泰的"意思一样","只是说得不一样"。在这一还原形式中,政治神学是这样一种东西的等价物,"虽然它自身没有成为现实,但现实却在自己的持存中蕴藏着它",就此而言,政治神学也就是"自我宣称的前提的总和"。① 人们也许会漏过《利维坦》讨论了"一个教会国和一个公民国的质料、形式与能力",但人们不能忽略,阐明"耶稣是基督"这一"唯一必要条件"的那一章,使用的标题是"论被接受进入天国的必要条件",并且构成了第三部分"论基督教的国家"的结尾,霍布斯清楚地把这一部分与第二部分"论国家"中"仅仅从自然的原则"派生出专制政权的权力区分开来。对于他来说,这个救赎必需的信条具有极大的关联甚广的"简明性"。

> ……相信"耶稣是基督"这一基本信条的人会明确地相信他自己认为可以直接从这一信条中推论出的一切,并在隐含的意义下也相信由此得出的一切逻辑结论。……还有其他一些信条也是救赎所必需的,其中就有"上帝无所不能,是世界的创造者,基督已经升天"等等,但它们都是包含在那个唯一的必要条件(Unum necessarium)之中的。②

对霍布斯来说,根据上帝的实存,全能在神的属性中拥有最高的地位。在无法规定的意义上所说的人的意志自由的传统概

---

① Blumenberg,《世俗化与自我宣称》,上引书,页 110–111。

② 参见 Th. Hobbes, *Leviathan*(《利维坦》),C. B. Macpherson 编,第 III 部分,第 43 章,Harmondsworth,1968,页 621 以下。

念与它是无法统一的。

> ……人们虽然可以做出许多上帝没有指令……的事情，但他们对任何事物的激情或欲望却没有一种不是以上帝的意志为原因的。要是上帝的意志不保证人们的意志具有必然性，因而保证了依存于人类意志的一切都具有必然性的话，那么人类的自由便会跟上帝的全能与自由相冲突、相妨害了。[①]

霍布斯是一个神学上的必然论者，并且是全能最坚定的使徒吗？每一个内行都知道这一点，但布鲁门贝格却不能承认它，除非他如此增多近代中尚未具有近代性的东西，以至于他几乎不再保留真实的近代，用尚未这个早熟性范畴，他本来并不能正确评价现象。我们宁可说，霍布斯把本来在近代内部并不可能存在的一种立场极端化为在前近代的基督教传统的范围内从它出发恰恰不能得出的结论。但是，布鲁门贝格长久以来就决心把霍布斯作为近代早期的自我宣称和自我维持的信号来利用，如果不在这里顺便提及施米特关于神学－政治基本词汇的结构亲和性的命题获得了自明性的那个点，那么，在这个地方针对他提出不一致，将会是白费力气。施米特准确无误地察觉到，霍布斯是以一种迄今闻所未闻的一贯性，从神的全权和世俗的全权不可抗拒的贯彻力量出发来思考的。对于霍布斯来说，神对人的统治权利恰恰不是从他创造了人们出发得出的。“上帝用于统治人类……的自然权利不能溯源于他创造人类这一点，那样

① Th. Hobbes,《利维坦》第二部分，第 21 章，页 263。

就好像是说上帝要求人们服从以报答他的恩德似的；这一权利我们只能溯源于他的不可抗拒的力量”。[1] 本来，每一个人都借助他对一切东西的自然权利而拥有对一切东西的统治权利，只不过由于无法克服的相互对抗而无法贯彻。但如果在他们之中有某人具有无法抗拒的贯彻能力，那么，他独自一人就可以借助这一点要求一种自然的统治权利。

> 如果有任何一个人具有无以抵抗的力量，那他就没有理由不根据自己的意思用这种力量来统治和保卫自己和这些人。所以对一切人的统治权便自然而然地由于权力无以抵抗的人的力量的优越而归属于他们。这样说来，正是由于这一权力，统治人类的王国和任意使人类遭受苦难的权利便自然而然地属于无所不能的上帝。——这不是作为仁慈的造物主而属于他，乃是作为全能的主而属于他。[2]

施米特可以高枕无忧了。他关于虚无——虚无在近代的过程－进步的不停重新设定中，从创世的“何所出”变成为“一种始终更新的世俗性自我创造的可能性之条件”，从而自身变成了造物——的变迁了的功能的命题，[3] 与由此出发阐明的关于自我复合物的炼金术的观察一样，布鲁门贝格并没有予以理会。施米特以温和的嘲弄声称，今天为了把虚无转化为“某种完全令人

---

① Th. Hobbes,《利维坦》,第二部分,第31章,页397。

② 同上。

③ 参见 C. Schmitt, *Politische Theologie* Ⅱ(《政治的神学续篇》),Berlin, 1970,页125。

惊讶的东西，即转化为某物"，根本不再需要一个上帝——我们可以补充说，根本不再需要一个赋予躯体者。

> 一种自我宣称、自我确认、自我授权、自我的众多组合词中的某一个、一种所谓的自我复合物，就足以使难以估量的众多新世界出现，它们生产出自己，甚至生产出它们自己的可能性本身的条件，至少是生产出实验室的条件。[①]

事实上，布鲁门贝格很乐意把近代内部的原点思维形式当作结果发生之可能性的条件来使用。对于他来说，有"基督教的原点事件"、1789年的"革命原点"和作为"一种从虚无开始的自我确立"的近代的理念。[②] 虽然他不愿再承认在与合法性命题的联系中已经谈到过自我授权，[③] 但施米特却正确地读出了这一点。过去和现在都一直是这样说的，即在自由问题上发生了中世纪的瓦解，"一方面是彻底的自我剥夺权利，另一方面是同样坚定的自我授权，其总和就在于所谓的'文艺复兴'的范围内"。[④]就这段话一下子——在《近代的合法性》所包含的唯一一次提示路德的《论不自由的意志》(De servo arbitrio)的时候——表现出极端不自由的对立可能性而言，它具有无与伦比的重要

---

① C. Schmitt，《政治的神学续篇》，页12。

② Blumenberg，《世俗化与自我宣称》，上引书，页88、107、113。

③ 参见同上，页112－113。

④ Blumenberg，《近代的合法性》，上引书，页515－516；参见 *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*(《时代转折的各种角度——库斯人与诺拉人》)，Frankfurt / M，1976，页101。(按：指文艺复兴时期哲学家尼古拉·库萨和乔尔丹诺·布鲁诺。——译注)

性。由此,近代的纹理在其某个连结点上就一下子成为"有破绽的"了(就像一位著名的古典语言文字学家在"透明的"这个词由于滥用而变得无法使用时开始翻译它那样)。

布鲁门贝格是一位十足的赛特布里尼主义者,不愿沿着自我剥夺权利的路线继续思考。叔本华(Schopenhauer)自身是一个坚定的必然论者,他坚信,"所有时代的所有真正深刻的思想家""在动机出现的时候都宣称意志行为的必然性,并且摈弃意志自由"。[①] 他在1839年搜集了丰富的资料来支持自己的观点,其中包括伏尔泰晚年向意志行为的必然性以及向塞涅卡(Seneca)的"情愿的,命运领着走;不情愿的,命运牵着走"的转变。[②] 就连埃德曼(Johann Eduard Erdmann)在1834年也把后者作为哲学史的前提予以接受。据此,黑格尔意义上的世界历史个人无非是"一种更高的力量的工具","强有力的容器"、无个性的"普遍精神的仆人,他们要实现普遍精神的活动",并且迫使其他人"臣服于"他们。[③] 自我剥夺权利是法国启蒙运动的中心形象的结束语,除此之外是近代哲学史所有杰出人物的人道信仰吗?甚至是历史性本身的总和吗?凭借"慷慨大度",[④] 就像凭借明确代表人类利益的要求一样,几乎无法对付这种逻辑。赛特布里尼的鞋子对于"摈弃这些范畴"[⑤] 的方式来说太小了。但是,即便我们接受布鲁门贝格对施米特的答辩,它们从现在起

---

① 参见 A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik(伦理学的两个问题), J. Frauenstädt 编, *Sämtliche Werke*, 卷四, II, Leipzig, 1922, 第二版, 页 58。

② 参见同上,页 80。

③ J.E. Erdmann, *Versuch einer Wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*(《近代哲学史之科学阐述尝试》),卷一, Stuttgart, 1932, 新版, 页 24 以下、30。

④ Th. Mann,《魔山》,上引书,页 522。

⑤ 同上,页 913 - 914。

也肯定不会变得更大。

在自我复合物中间,"自我宣称"是一个新进者。如果没有对第一次世界大战经验的直接和间接处理,它不会成为专业术语。也许,只是自克吕格(Gerhard Krüger)1933 年在《逻各斯》(*Logos*)上的文章以来,才存在像一个占优先地位的哲学上的"自我宣称问题"① 这样的东西。借助海德格尔(heidegger)同年的校长就职演说,它以灾难性的方式成为时代的意识形态要求。阿多尔诺和霍克海默尔从它以及它的史前样本即流浪的奥德赛(Odysseus)引申出市民阶级的个人概念。② 它的概念已经足够确定,以至于现在已经把它提高为一个时代的整体理念,甚至提高为现代性织机上的经线了吗?我们觉得,似乎始终如一地寻觅适应征象和禁忌征象,顶多能够导致各种立场的等同。我们非常乐意许诺自我宣称的"射击"与"弹着点"。但是,对于周围所有得到讨论的东西来说,解释学的境遇显然不允许做得更多。

附加说明:"但这需要岩石的刺戮……"我以轻松的手法使思维习惯和解释习惯——在这一场合就是常规的近代景观——变得生动活泼的尝试引起了赞同和反对。谁习惯了我的一种更为严肃的风格,就会把它作为一种偏离而感受为随笔。但作为中性的回答,我将以"期待博学的文集"(参见 S. Breuer, *Arch. f. Rechts - u. Sozialphilosophie*《法哲学与社会哲学档案》,71/1,1985,页 141。)的尺度来评价他的分类。畏惧历史的人们的拒绝有其自己的逻辑。文集——谁在探讨非现今的东西之前不读

① G. Krüger, Die Herkunft des Philosophischen Selbstbewußtseins〈哲学自我意识的起源〉,载 *Logos* 22,1933,页 228。

② 参见 M. Horkheimer 与 Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklarung*(《启蒙辩证法》),Amsterdam,1947,页 58。

书,或者他只要读从未写出的东西——表面上仅仅涉及第一读者,这里也就是作者,而称某种东西是博学的,也仅仅是表示并不认为沿着这条道路经历的东西特别值得知道的客气形式之一。我感谢施塔芙(Ilse Staff)果断的行动(参见 *Christentum und modernes Recht*《基督教与现代法》,stw 421,Frankfurt a.M.,1984,页 184。),她指出了我的文章的一个片断有可能引起误解。她认为,当我说施米特以其关于神学和犹太教概念的类比的表述"并不打算进行转换",因为他对类比概念的运用无非是对古典的关系类比(analogia proportionalitatis)的回忆而已时,这并不合适。在这一简化中,我的考虑的意向再也无法认清了。关于施米特自己"进行"的转换,我并没有作出讨论。必须证实的是,他为近代性所做的东西,是布鲁门贝格意义上的"转换"。我从两个理由出发致力于关系的类比。首先,按照传统的观点,只有在某种东西对于类比者们来说"不用隐喻"而以形式原因的内在性的形式是共同的时,它才存在着,从而是一种仅仅被理解为隐喻的模拟的相反类型。其次,它是这样一种思维形态,人们自亚里士多德以来就用它来描述结构的亲和性,并且作为背景适宜于我之前同施米特一样称之为一种结构分析断定的东西。这是我在能够开始一种有益的讨论之前必须承认问题的状况。施塔芙夫人的"不外是"表明,她对类比评价不高。然而,亲和性的假定在前现代的思维中具有很高的地位。谁要是希望它轻松有趣,就请读一读福科(Foucault)的《词与物》(*Les mots et les choses*)的第二章。但即便是在卡耶坦(Cajetan)看来,结构性的类比也不仅仅是一种逻辑的造型。毋宁说,它解释了事物的谓词(事物内在的存在、善、真等等),从而是一切形而上学努力的基础。即便是在这一点上,施米特的思考也适合他将这种思考运用于其上的时代。

法贝尔（Richard Faber）

罗马人施米特*
——为纪念 Friedrich Heer(1916－1983)

谷　裕　译

熟知魏玛右翼天主教的人士会认为，本文题目是在仿效莫纽斯(Georg Moenius)发表在慕尼黑发行的《文汇报》(Allgemeinen und Rundschau)上一篇文章的题目——“罗马人圣本尼迪(Sankt Benedikt)”。[①] 莫纽斯是亲红衣主教弗尔哈贝(Faulhaber)和帕切力(Pacelli)的，因此人们会对此感到有些不解。然而，事实并非如此。虽然在魏玛时期也曾经有一些虔诚的天主教徒企图把施米特捧为差不多就是圣人，他却始终未得被祝圣。施米特的挚友魏斯(Konrad Weiss)1933 年 6 月 1 日还赠他一首题为“正义女

---

* 本文译自 Bernd Waecker 编，*Die eigentlich katholische Verschärfung…: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München1994，页 257－278，注释部分略有删节。

① Georg Moenius，《罗马人圣本尼迪》(Sankt Benedikt, der Römer)，见《文汇报》26，1929，页 205/6。

神”的诗，赠词写道“赠施米特。为纪念施佩尔（Friedrich von Spee）”。[①] 曾经崇拜过莫拉（Charles Maurras）和墨索里尼的莫纽斯本人和莫拉不相上下，他可能还一度参加过罗马的新异教主义（Neopaganismus）。[②] 莫拉几乎和施米特一样强调，或者说过分强调了天主教中的罗马精神。但是无论怎样，这位终生为罗马天主教神甫的莫纽斯却并没有成为那个莫拉。因为莫纽斯虽然在一开始并不是反法西斯的，但与施米特完全不同，他终生都是反纳粹的，也正因为此，他还不得不逃往美国。

1933 年以后，莫纽斯就与拥戴纳粹的施米特断绝了来往，他们的朋友哈克尔（Theodor Haecker）也同样如此。那么，我的题目是不是受了莫勒（Armin Mohler）的启发呢？他根本不承认施米特的基督徒身份，而且还把他的天主教信仰看成四处蔓延的罗马精神的变形。莫勒在 1950 年出版的关于保守革命的博士论文中宣称施米特是这种革命的“代言人”，[③] 最近他又称施米特为“‘罗马人’施米特”。[④] 其实，这种说法或许还是由我引起的，因为莫勒的“保守革命论”[⑤] 是以普鲁士为中心的，我曾经

① Konrad Weiss,《1914 – 1939 诗选》(Gedichte 1914 – 1919), Munchen1961, 页 665/666。

② 居里安早在 1933 年以前就致信彼特森（Erik Peterson）说，他的老师“……施米特和莫拉多么相像；不过莫拉要比施米特真诚得多；他并不对外表白自己是天主教的！他是摧毁教会秩序的异教徒！”见 Barbara Nichtweiss,《彼特森：生平和作品新探》(Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk), Freiburg1992, 页 729。

③ Armin Mohler,《德国的保守革命：1918 – 1932 年》(Die konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932), Stuttgart1950。

④ Armin Mohler,《施米特与“保守革命”》(Carl Schmitt und die "Konservative Revolution"), 见《对立的综合：论施米特》, H. Quaritsch 编, Berlin1988, 页 134。

⑤ Armin Mohler,《德国的保守革命：1918 – 1932》, Darmstadt1972(第二版), 页 423。

比较成功地[①] 以罗马国家中心论与之辩驳，因而也涉及到了施米特。[②] 我否定了莫勒把“保守革命”和法西斯主义区分开来的做法，同时又对其罗马中心性进行了阐释，没有像艾科（Umberto Eco）那样把它看作是“拉丁”国家特有的。[③] 黑尔（Friedrich Heer）早就注意到，希特勒恰恰也在“文化政治上”追随一种“罗马信仰”。[④] 党卫队 1936 年发动反施米特的批判运动时曾在其党刊〈黑军团〉（Schwarze Korps）上引用了施米特的学生克劳斯（Gunther Krauss）的一篇文章，克劳斯在文中把施米特和希特勒相提并论，说他们在不同程度上都是因其天主教信仰而成为纳粹的。[⑤]

克劳斯的文章当然带有护教色彩，[⑥] 而非天主教徒的尼克施（Ernst Niekisch）在他的一部书——这本书把他送进了纳粹监牢——中也同样如此写道：

> 他（施米特）注意到第三帝国中存在着某种倾向，就是要把自己组织成为一个世界教会，而他则认为自

① Armin Mohler，《德国的保守革命：1918 – 1932》，Darmstadt1989（增订版），页 21/22。

② Richard Faber，《永恒的罗马："保守革命"批判》（Roma aeterna: Zur Kritik der "Konservative Revolution"），Wurzburg1981。

③ UmbertoEco，《福柯钟摆》，Menchen1988，页 369

④ Friedrich Heer，《希特勒的信仰——政治宗教的解析》（Der Glaube des Adolf Hitler: Antomie einer politischen Religiositat），Munchen1968，页 448。

⑤ Gunther Krauss，〈德国国家学说的重建：施米特研究〉（Zum Neubau deutscher Staatslehre: Die Forschungen Carl Schmitts），见《青年和法律》10，11 期，页 252 和 1936 年 12 月 3 日的《黑军团》，页 14 或 1936 年 12 月 10 日的页 2。

⑥ 参 Gunther Krauss 早期的三篇文章，笔名 Clemens Lang，见《德意志民族》，1933/34。

> 己是其最合适的人选。罗马此时奉行的也是世俗化的天主教。罗马教会既可以建立在民族的也可以建立在基督教信理的基础上,两者在基本路线和外在形式上并无明显区别。施米特是在对罗马这个伟大典范的认同和敬畏中成长起来的,他对法律的全部智慧应该奉献给一个以罗马-拉丁教会为典范的帝国。他深知,信理对于一个教会何等重要;他对民族的狂妄并不以为然,作为一个地道的天主教徒他在任何时候都坚信,信仰什么并不重要,重要的是人们要信仰。[1]

对施米特的特殊天主教思想,我看得要比莫勒严肃得多。但我还是坚持认为,在他那里占上风的是一种前基督教的和后基督教的罗马主义,两者均备。暂且把尼克施或者施米特的天主教思想放在一边。无论怎样,我想先从展示他的非基督教的罗马主义开始,并且有意针对他在魏玛时期向尼克施说过的那句话"从渊源、传统和法上讲,我是罗马人"。[2]

这句经由尼克施流传下来的引文在我看来多少有据可查。巴尔(Hugo Ball)很早以前就曾称施米特为"拉丁人",[3] 施米特自己在1970年又进一步证实了这一定义。[4] 这些都说明尼克施的引言至少在内容上正确。此外,施米特在他那本开宗明义的

---

① Ernst Niekisch,《低级魔鬼的帝国》(Das Reich der niedren Damonen),Hamburg1953,页200。

② Ernst Niekisch,《施米特》,见 Augenblick 4,1956,页8/9。

③ Hugo Ball,《施米特的政治神学》(Carl Schmitts Politische Theologie),见 *Hochland* 21,1924,页284。

④ 施米特,《政治的神学续篇:关于取消一切政治神学的传说》,Berlin1970,页28。

《罗马天主教与政治形式》一书中也自称“罗马人”，因此，这种说法就显得更加确凿了。

施米特坦白宣称“我是罗马人……”之所以如此富有挑战性，是因为他当时必须面对“反罗马的情绪”。明察时事之后，他写下一篇关于罗马天主教的文章，文章开头这样说：“现在有一种反罗马的情绪”。[①] 施米特一生都认为没有比这种情绪[②] 更糟糕的了。像他这样的人一定有一种强烈的亲罗马情绪，正因为如此，就一定会痛恨那些他们认为“反罗马”的人、思想、机构和民族。

我在另一篇文章里详细论述了施米特身上那种特殊的反犹仇恨情绪，用的是典型尼采式的标题“罗马反犹大”(Rom gegen Judaa)。[③] 我想在此从施米特给龙普弗(Helmut Rumpf)的信中节选一段话：

> 我是天主教徒，这不光是从信仰的角度上讲，而且也从历史渊源的角度讲，或者说，从种族的角度讲。我也许还可以再补充一句：因此针对我和针对我说过的话掀起反罗马情绪是轻而易举的。[④]

---

① 施米特，《罗马天主教与政治形式》，Munchen1925(第二版)，页5。

② 针对我的论著《维吉尔的告知：帝国－教会－国家——“政治神学”批判》(Die Verkundigung Vergils; Reich Kirche Staat; Zur Kritik der "Politische Theologie")，希尔德斯海姆/纽约1975。施米特认为我和Jacob Taubes相比也有这种情绪。

③ Richard Faber，《罗马反犹大、犹大反罗马：新尼采主义批判》(Rome contre la Judee, La Judee contre Rome; Critique du nietzscheisme noir)，见《耶路撒冷的De Sils－Maria》，Paris1991，页248－250。

④ 施米特，《语汇：1947－1951年笔记》，Berlin1991，页131。

这段几年前刚刚为人所知的通信证实了我的推论，即施米特的反－反罗马态度来自于他不同寻常的亲罗马态度，尽管这段文字和他早期的“天主教”著作一样，把“罗马的”和“天主教的”含混地等同起来。施米特其实已于同年1月23日就引用了斯曼特(Rudolf Smend)对他的“‘古典’人”(《语汇》，页17)提出的定义(《语汇》，页88)，而且曾于1949年3月18日和7月17日自信地提出与犹太人和希腊人比起来“罗马人的道德优势”(《语汇》，页227、258)。若不考虑这些事实，人们可以认为施米特在信中把他的罗马“渊源”升级到了种族问题，而且感情比一位土著罗马人表现得更为强烈(参Armin Mohler，《德国的保守革命1918－1932》，页133/134)。

下面的事实非常重要：施米特于1950年9月30日还坚信自己有理由以罗马(唯一的)护卫士的身份自居，理由是“我的法学……在流亡”。“肯定，”施米特接着写道，“会有重归传统的运动。罗马不再是罗马，要么它是完整的，要么我是”(《语汇》，页310)。这样，对最后一位罗马人的概括就在已经说过的“渊源”上又增添了“传统”和“法”，因此它明确地证实了施米特1933年曾经对尼克施说过的话：“从渊源、传统和法上讲，我是罗马人”。

一、罗马内战时期和凯撒主义时期的根本比较

说到法时，施米特在《语汇》(*Glossarium*)中这样写道：“德语不是法的语言”，而罗马人是“法的民族(Volk)”。按照这种逻辑，他声称：“罗马的和平秩序同样得归功于拉丁语言，也就是说，拉丁语的词和句同事物本身以及法律秩序相吻合。与之相

反,盎格鲁-萨克森语言是海洋般起伏不定的"(《语汇》,页258、198)。

施米特无意间说出的最后一句话把我们引向了他后来的中心议题,它已不再是对国家法的思考,而是对国际法的思考。施米特继续写道:"海洋般起伏不定的语言没有能力统治世界"。"不会再有和平,只有消除国家间的战争并且带来战争的转型,即世界范围的内战"(《语汇》,页267)。对于施米特来说,这是一场根本性的灾难。这种灾难从来没有像现在这样促使他步德尔图良(Tertullian)后尘,去寻找一种"罗马式"答案,寻找阻挡"最后终结"的力量。[①] 如同奥古斯都时期的诗人维吉尔、古希腊罗马时期和中世纪(前)康斯坦丁时期的(帝国)神学家以及对施米特产生过决定性影响的老师霍布斯(Thomas Hobbes)、柯特(Donoso Cortes)一样,施米特也反世界终末预言(*Anti*apokalyptiker)。正因为如此,他才醉心于那些被他称之为"根本的比较":"公元1世纪是19世纪和20世纪最好的历史参照",说的主要就是这两段时间(《语汇》,页287)。

在上文提到过的日记中,施米特一开始就表现出被"塔西陀(Tacitus)描述的历史开端"深深"打动"的样子,"……难道像奥特加(Ortega)说的那样,这只是雄辩?"施米特扪心自问:"难道它不是与我们所处时代的情形相同?难道从本质上讲它不是我们今天的一部分,而且是最原始、最核心的部分?"这些反问句所表达的肯定语气是不容置疑的。以后他又说:"塔西陀书中的每一个词都极富现实意义",尤其是关于"对外战争和内战的关系,它不只是文学的修辞和雄辩",施米特坚信它"看到和说出了可

---

① 施米特,《欧洲公法的国际法中大地的法》,Berlin1950,页28。

怕的事实，即战争与和平是分不开的”（《语汇》，页 5）。

施米特重新获得出版自由后，1950 年出版了第一本书《整个欧洲对柯特的解释》（*Donoso Cortes in gesamteuropaischer Interpretation*），其中说明了他的观点“对人类历史广泛的和根本的比较头等重要；只要我们的历史存在一天，这种比较就存在一天”，“历史转折点以后开始了我们的时代”，“我们的时代与历史转折点的关系，可以与罗马内战时期和凯撒主义时期相比”。就“历史转折点”一词，施米特又说：“在这里不仅仅是平行对比。……而且还要提出一个问题，即基督教时代是否已经终结”。[①]

如上文所述，施米特是在 1945 年以后才提出以上观点的。他在 1933 年以前就对“罗马内战时期和凯撒主义时期”表现出关注，而且也因为抱着实现新奥古斯都秩序的希望而对此产生了浓厚兴趣。那时他又把这段时期（按照普鲁东的说法【《论柯特》，页 96；《语汇》，页 5】）称为“亚克兴（Aktium）海战时期”（《语汇》，页 93 – 94），并于 1932 年用这样的话结束了他对〈中立化和非政治化时代〉的论述：“……从一种整合的知识的力量中诞生了人类事物的秩序。‘秩序诞生于重建’”。[②] 这段文字与那篇基本性的论文〈政治的概念〉相呼应。1934 年，希特勒以建立“新奥古斯都”秩序为名的授权法颁布以后，施米特便认为维吉尔式对“新秩序”的预言已经兑现，并说道：“一条道路开辟出来了，……通向实现德意志国家秩序的革命事业”。[③] 在“新的帝

---

① 施米特，《四论整个欧洲对 Cortes 的解释》，Koln1950，页 93。

② 施米特，《政治的概念》，Berlin1963，页 95。

③ 施米特，《国家构造以及第二帝国的瓦解：市民对士兵的胜利》，Hamburg1934，页 49。

国"如日中天的1939和1940年,施米特写道:"领袖的行动赋予了帝国思想以政治现实、历史真实和伟大的国际法的未来。'秩序诞生于重建'"。[①]

与纳粹哲学家施太丁(Christoph Steding)在1938年的《帝国》一书中所宣称的一样,施米特认为自己在"帝国概念"中找到了"逾越中立化时代的"可能性。[②] 他在1934年写道:"'帝国'是一个……具体-历史的、政治的……统一体,自身就可以划分敌我……",是"最高的……最德意志化的……秩序概念"。[③]

二、罗马的国际法——神话

帝国的概念应该是"最德意志化"的,因为它由罗马帝国的帝国演化而来,因此是罗马的,而且是德意志式"罗马的",而不是盎格鲁-萨克森式"罗马的"。如前所述,施米特要求德意志帝国不同于英美(它们的国徽上至今仍留有维吉尔式的座右铭"永世新秩序")而具有非-全球化性质。它只需是众多帝国中的一个"大空间"。我在另一个地方详细论述过,施米特《国际法的大空间秩序》(*Volkerrechtliche Grossraumordung*)与其说是借口,倒不如说是隐约的愿望。[④] 在此特别要注意的是,对于施米特

① 施米特,《立场与观点:与魏玛、日内瓦、凡尔赛的斗争1923-1939》,Hamburg1940,页312。

② 施米特,〈中立和中立化〉,见《德意志法学》4,1939,第2期,页115。

③ 施米特,《法学思想的三种类型》,Hamburg1934,页44。

④ 参Richard Faber,〈"大空间秩序":施米特帝国主义的和平纲领〉("Grossrauordnung": Das imperialstische Friedenskonzert Carl Schmitt),见《和平哲学:生命和战争-反驳》(Friedensinitative Philosophie: Um Kopf und Krieg - Widerspruche),Christoph Schulte编,Darmstadt1987,页135-158。

来说，空间和罗马已经融合成一个词："空间与罗马是同一个词。因此人们才会对空间一词怀有如此仇恨，这种仇恨是一种变相的反罗马情绪"(《语汇》，页 317)。

以上是施米特于 1951 年 7 月 6 日在《语汇》中"不负众望"地明确地写下来的。这简短的几行字说明了施米特(反-)罗马主义概念的外延中可能包含的意思，当然，是在先不考虑其"基督教的"或"天主教"思想的前提下。由此可见，1945 年以后，人们仍然可以从一种显而易见的*神话学*角度来解释施米特的(大)空间纲领。这种纲领与他反盎格鲁-萨克森的、德意志的，或者说与(大陆)欧洲的国际法理是一致的。施米特在《大地的法》(Nomos der Erde)一书的前言中承认其"法学的基本思想"和"法学史知识的神话学来源"之间存在"关系"时(《大地的法》，页 5)，马上就提到了巴赫奥芬(J.J.Bachofen)。承认一词在这里用得并不过分。施米特是在宣扬一种*原始神话*的法学思想，而且把它看成是罗马的。他创建性地提到了巴赫奥芬也恰好证明了这一点。

施米特的"法学基本思想"及其原则，若一定要从这个词的历史含义上讲，可以用以下的话来概括：

> 每一个定居下来的民族、每一个群体和每一个帝国的历史起源中都存在着……某种形式的掠夺土地的基本过程。……掠夺土地包含着空间上最初的秩序，包含着所有以后具体秩序的起源以及所有以后的法律的起源。……从这种"绝对的权利"中演化出所有以后的占有关系和财产关系。……这种本源孕育了所有以后的法律和所有那些需要通过命令来颁布和确立的东西。(《大地的法》，页 19)

鲜为人知的是，施米特和巴赫奥芬都是母权制强烈的反对者。他的掠夺土地论不但否定了以源泉和养育为特点的母性，更有甚者，他还把夺取土地和"夺取"女人[①]等同起来：施米特法理的本源是男性化、英雄化的，而且如果揭开神话之谜，它还是暴力的：赫拉克勒斯(Herakles)是神话中秩序的缔造者。在他"擒获"三体巨人的牛时创造了法；(对整个世界的)征服把暴力转化为法律。这就是"……品达(Pindar)作品中巴塞雷乌斯法(Nomos-Basileus)片断"的意义，文中写到了"柘鞅(Geryon)夺牛"的故事(〈法－夺取－名称〉，页105)。

施米特不否认掠夺和暴力，并且通过把掠夺说成"夺取"而把它们转换成法律，因为"夺取"是"圈地"的谐音。我们暂且不讨论施米特这种说法建立在怎样的"词源学"基础上(〈法－夺取－名称〉，页95－110)。关键是他认为，赫拉克勒斯的"立法力量"，[②]与掠夺土地的"原始行动"(《大地的法》，页16)相一致。维吉尔的《埃涅阿斯记》(*Aeneis*)中，主人公杀死了那个"制造混乱"的野兽卡库斯(Cacus)，奥安德(Euander)才得以建立最初的罗马。埃涅阿斯的原形就是赫拉克勒斯，他杀死了(卡库斯)图尔努斯(Turnus)并以此完成了对拉丁区的占领。[③]

施米特当然既没有提到赫拉克勒斯杀死卡库斯的情节，也没有说起奥安德和埃涅阿斯。然而他那个"根本的最初因"却是

---

① 施米特，〈法－夺取－名称〉(Nomos－Nahme－Name)，见《不断的启程：Erich Przywara纪念文集》，Nurnberg1959，页103。

② Walter Benjamin，〈暴力批判〉(Zur Kritik der Gewalt)，见《新天使：作品选编II》(Angelus Novus)，Frankfurt1966，页49。

③ 参维吉尔，《埃涅阿斯记》(杨周翰中译本：译林版1999)，8：193－365或12：930－952。

罗马式的，“这个最初因是所有法的根基，也是空间和法律、秩序和定位的交汇点”。施米特写道：

> 任何时代的任何民族，当它们开始开拓新的空间并且在迁移中定居下来后，希腊人、意大利人、日耳曼人、斯拉夫人、马札尔人和其他种族、部落、群体都有一个掠夺土地的过程，可以说，整个殖民历史不过是一个受空间左右的建立领地的过程，在这个过程中，秩序和定位紧密相连。(《大地的法》，页 17)

施米特还确信：

> 在关于国际法的讨论中，人们带着法学的意识探讨“掠夺土地”问题是不常见的，只在 1905 年德意志殖民会议的协商中有过一次。(《大地的法》，页 50、49)

由此可以进一步看出，施米特的掠夺土地论带有暴力特征，更明确地表露出来的还有他颇为现代的视角。尽管如此，历史的原始神话的观念决定了，“任何时代的任何民族”的说法(对于施米特来说)丝毫没有影响以罗马为本的原则。从任何角度讲，由施米特提出的“空间初始秩序”都是罗马的，因为他坚持认为“‘空间’和‘罗马’是一个词”。[1] 施米特的罗马的原始

① 施米特，《空间和罗马：空间一词的读音考证》(raum und Rom: Zur Phonetik des Wortes Raum)，见 *Universitas* 6，1951，页 963。

神话论和海德格尔的神话论一样，从词源学上（etymologisch）讲站不住脚：

> “空间”是原始语言中一个……原初词。依照格林兄弟的德语字典，空间一词是所有日耳曼语言中共有的，词根是古北方语言中的 rum，它在斯拉夫语和拉丁语中是以 ruvati 和 e - ruere 的形式出现。从内容上讲，rum 与 rauh（粗糙的、荒凉的——译注）是反义词，意思是开垦好可以居住的地方。因此空间在日耳曼语中是一个……古老的词，指通过把荒地城市化而得到的人类生存的区域。我确信，空间和罗马是一个词。（〈空间和罗马：空间一词的读音考证〉）

尽管如此，偏偏“德语的‘Raum’（空间）……是不可摧毁的”，而且在“和拉丁语的‘spatium’（空间）的比较中（法语 espace、意大利语 spazio、西班牙语 espacio）……显示出德语原始词汇的神魔般（numinose）的力量”（〈空间和罗马：空间一词的读音考证〉，页 966、967）。施米特宣称：

> 倘若“空间”一词不是指空洞的、数学的和抽象的空间，把它翻译到诸罗曼语中十分困难。比如说在大的空间秩序意义上的大空间一词在德语中不会产生歧义，但却不能直接翻译成相应的罗曼语，而是要经过改写。埃沃拉（Julius Evola）把“大空间”翻译成意大利语的 spazio imperiale，就会造成歧义。（〈空间和罗马：空间一词的读音考证〉，页 966、967）

施米特不承认他的大空间纲领中含有全球化和帝国化的特征,因此他要为那个帝国——为德意志的“空间”——找出不可言说的“特殊性和高贵性”(《立场与概念》,页 303),然而这只是个借口。他的帝国-法律(Reichs-Gesetz)也是埃涅阿斯的父亲安史希斯(Anchises)交给儿子的:“你这个罗马人,不要忘记用各民族的权力去统治/让遵从和平之法成为你的使命/保护顺从的人,敲碎叛乱者的冥顽!”(维吉尔,《埃涅阿斯》,6,851-53)

于是,维吉尔也把“‘空间’和‘罗马’视为同一个词”(就像希特勒视空间和帝国为一回事)。[①] 下面再引用一遍紧接这句话前面的话:“空间在日耳曼语中是一个……古老的词,指把荒地城市化而得到的人类生存区域”(〈空间和罗马:空间一词的读音考证〉)。

以后施米特又明确说:

> 开辟出来的原始森林中的林间空地是一片由人类居住和塑造的空间,它的四周交替着无穷无尽的未-塑造和尚-未-塑造。周围的原始森林在这里指那些看不到的汪洋大海、包围着人类居住的土地,就像……古希腊罗马时期人们对世界的想象(〈空间和罗马:空间一词的读音考证〉,页 963、965)。……在这些想象中“地球”……像个“圆圈”,像一个圆。要注意,这个词具有多重含义,“圆”既可以指圆盘,也可以指圆的表面

① 参 L. Kettenacker,〈帝国的神话〉(Der Mythos vom Reich),见《神话和现代:重建的概念和图像》(Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion),K. H. Bohrer 编,Frankfurt1983,页 69。

> 和圆球，它们以神话想象中的汪洋或赫拉克勒斯的柱子为界。它们在政治上的安全靠的是类似界墙这样封闭的防护体系，靠的是“长城”或边界守护，外面就是战争。这些界限的意义在于，把和平的秩序与不和平的无序分开，把宇宙与混乱、住房与非－住房、受保护者与野蛮分开。（《大地的法》，页 22）

施米特从这段话展开，他的书（其实）是这样开头的“大地在神话的语言中被称为法的母亲。这指明了法律和正义的三重根基”。

> 法蕴藏于大地自身当中，作为大地劳作的报酬；法通过大地自身体现出来，作为一条固定的界限；同时法也承载着自己，作为秩序明显的标志。法根植于大地，与大地相连。当诗人（维吉尔）说到最公正的大地时，指的就是这个意思：justisima tellus（最公正的土地）。海洋不存在空间和法律、秩序和定位统一的含义。虽然要得到海洋里丰富的宝藏，诸如鱼、珍珠和其他东西，也需要人艰辛的劳动，但不如从大地获得果实那样辛劳，需要按照播种和收获这一内在尺度劳动。在海中没有田地可以播种，也不能划出固定的边线。驶过海洋的船只不会留下任何痕迹。“在波涛之上只有波涛”。海没有“性格”这个词的最初含义所指的刻有痕迹的意思，它是从希腊语的 charassein 一词来的，是雕刻、刻入和印入的意思……维吉尔在他的第四首牧歌中预言说，未来的幸福年代将不会再有海上的航行。

(《大地的法》,页13-14)

谁若把"最公正的土地"称作母亲,他一定持反海洋态度,施米特如此提议。我认为毫无道理。[①] 实际上:大地本身并非"法的母亲",只不过维吉尔把夺得土地并给自己"划上坚固防线"的英雄称作这片土地的儿子,也只有从这个意义上讲,法以大地为根基,与大地相连。维吉尔写道:"祝福你,果实累累的伟大母亲,丰收的土地/英雄们伟大的母亲!"[②]

施米特其实也并不承认"大地的法"就是"母权",他否认"母性的自然主义,因为它混淆了一个母亲的,即土地的儿孙们之间的区别"。[③] 巴赫奥芬的《母权》(*Mutterrecht*)一书中说"阿芙罗狄蒂(Aphrodite)痛恨所有个性。因而海洋、河岸和空中共有的相同的法,也就是 communis omnium possessio(共同体共同拥有的东西),都被归结到'自然法'",那个属于"大地存在的最深层领域"的"自然法"。[④] 施米特知道,这不过是在讽刺施蒂纳(Max Stirner)和他拥戴母权制的学生格鲁斯(Otto Gross)[⑤] 提出的"新伊甸园"。对于施米特来说它是在讲:

自然和自然法,即在一个完美的躯体中扬弃人的

---

① 参 Hubert Cancik,《通往地狱之门:对维吉尔《埃涅阿斯记》6,236-272 的宗教学阐释》(Der Eingang in die Unterwelt),见《古代语言学习》(Der altsprachliche Unterricht),32/2,1980,页57/58。

② 维吉尔,*Georgica* II,172/73。

③ 《Johann Jakob Bachofen 全集》,第6卷,《唐纳奎(Tanaquil)的传说》,Basel1951,页344、212。

④ 《Johann Jakob Bachofen 全集》,第2卷,《母权》,Basel1948,页376。

⑤ 参施米特,《政治的神学》,Munchen1934(第2版),页71。

> 异化和人的自我疏离;讲的是伊甸园中亚当式幸福和快乐,布什(Hieronymus Bosch)曾把它赤裸裸地画到了画布上。……它同样讲的是最自然的自然和土地存在中最深层领域里的自然法。[①]

正因为施蒂纳(和马克思)并不是终极的真理,应该提醒人们注意,发展了的、批判的——即"辩证"的社会主义,没有以"大地母亲"的"自然的自然"为纲领,而是以一个"技术化了的地球"的"新伊甸园"为纲领。施米特对此同样持尖锐的批评态度,他的批评不无道理:

> 服装制造业也许(在未来)会突飞猛进,而且会爆发出如此之高的生产能力,"我们"每天都可以买得起一套精美的服装。傅立叶可能会想象出里面的每一个细节。维吉尔第四首牧歌中的预言,羊身上的羊毛会自己长成最美的朱衣紫袍,倒显得落后,甚至反动了。(《从被虏中得救》,页85)

恰恰是施米特的反对者,[②] 母权制-乌托邦式人物傅立叶的崇拜者本雅明(Walter Benjamin)指出了"商品生产的辩证法":

---

① 施米特, *Ex Captivitate Salus*(《从被虏中得救:出自1945-1947的经验》),Koln1950,页82。

② 参 Norbert W. Bolz,〈魅力与主权:施米特、本雅明、韦伯〉(Charisma und Souveranitat),见《世界的君主:施米特及其影响》(Der Furst dieser Welt),Jacob Taubes 编,Munchen1983,页249-262。

"产品的革新(作为对需求的刺激)具有了前所未有的重要性;[①]产品的单一性在规模化生产中第一次明显地表现出来"。说得更简单明了些:"源源不断地出现的新事物将成为时尚"。[②]

本雅明批判的是"商品生产的辩证法",施米特批判的是"无限增长的消费"(《从被虏中得救》,页 83)。对本雅明提出的"在未来的时尚中是否能够找到解救的母题?"施米特会感到陌生。他以其向来从客观上讲就是反动的东西,去对抗维吉尔身上那些可能在过去和未来都有进步意义的东西。[③]

用一种"政治神学的",或其代名词"神话的"[④] 说法:施米特和维吉尔的维纳斯原型都是埃涅阿斯和奥古斯都的生育女神和胜利女神维纳斯。[⑤] 也就是说,是他们的维纳斯。不仅如此,维吉尔和施米特还都是亲男性的。[⑥] 施米特写道:

---

① 参本雅明,〈巴赫奥芬〉,见《巴赫奥芬"母权"资料集》(Materialen zu Bachofens "Das Mutterrecht"),H. - J. Heinrich 编,Frankfurt1975,页 57 - 74。关于傅立叶见 Richard Fabel.《政治田园诗:世外桃源的社会神话》(Politische Idyllik),Stutgart1977,页 143/144。

② 本雅明,《启迪》(张旭东中译本:香港牛津大学版 1998),Frankurt1969,页 259、257。

③ 参本雅明,〈巴赫奥芬〉,前揭,页 79 - 81。

④ 参法贝尔,〈从"取消一切政治学"到政治多元神学的建设〉(Von der "Erledigung jeder politischen Theologie" zur Konstitution Politische Polytheologie),见 Jacob Taubes,《世界的君主》,前揭,页 87。

⑤ 奥维德通过解释维纳斯的两个别名(胜利女神和生育女神)说明罗马起源于特洛伊。见 *Fasten*,页 119 - 124。

⑥ 关于维吉尔,参 Hubert Cancik,〈"神的宠儿":从文化史角度解释维吉尔的第二首牧歌〉("Delicias domini": ein kulturgeschichtlicher Versuch zu Vergil, Ekloge II),见《延续和转变:从 Naevius 到 Baudelaire 的拉丁诗学》(Kontinuitat und Wandel: Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire),U. J. Stache 等编,Hildesheim1986,页 15 以后,尤其页 22 - 28。

> 在掠夺土地、建立城市和殖民的过程中,可以清楚地看到围起的区域,说明一个部落、一个群体或一个民族开始定居了,也就是说,他们开始了有固定地点的历史,并把一块土地上升为有秩序的可耕土地。(《大地的法》,页40)

我想这样解释:土地掠夺者和城市的建立者是一个"受人拥护"的领袖,这些领袖创立了法,作为基石的法从属于他们,他们是"英雄人"。施米特继续写道:"我们不妨把这法看作一道隔墙",因为"任何法,无论它是怎样的,都在藩篱之中"。[①] 而且"藩篱从一开始就在那里。藩篱、建筑围篱和边界等词对由人塑造的世界产生了深远影响,决定了它的许多术语。建筑围篱是为了突出神圣,它从平常中提取出神圣的东西,受到自身法律的约束,并把自己献给神明"(《大地的法》,页43-44)。

施米特借用文字和民俗专家特里尔(Jost Trier)的话,为的是进一步引出自己的观点:"围起的保护圈,由男人们建造的藩篱,这个男人圈,是宗教、法律和政治生活最原始的形式"(《大地的法》,页44)。

人们要对这个"男人同盟"(参Triel,〈围篱和男人圈〉,页252)及其新"领袖"致意。[②] 在意大利,人们把这个领袖想象成

---

① 施米特在这里引用了特里尔的话,参Triel,〈围篱和男人圈〉(Zaun und Mannring),见《德语语言文学史文献》(Beitrage zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur),66卷,1942,页232。

② 1974年第二次再版的1950年的Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Ius Publicum Europaeum(欧洲公法的国际法中大地的法)一书写于1940-1944年。

老埃涅阿斯。[1] 同样是在意大利，人们还会同德国人一样把他想象成老奥古斯都。[2] 之所以会如此，其基本前提就是施米特“独特的、支配一切的对比，它在我们的时代与作为其开端的历史转折点之间进行”（《大地的法》，页32）。这就是“我们的时代与罗马内战和凯撒主义时期的关系”（《论柯特》，页93）。

三、罗马的凯撒主义、国家主义和法西斯主义

借着上面的引文我们又回到了熟悉的话题。以下我们将谈到凯撒主义和与之相关的国家主义和法西斯主义，说它们互相关联也是从罗马的这个角度讲的。施米特在1948年5月15日的日记中以轻蔑口吻写道：

> 这个家伙（希特勒）通过博览群书来武装自己。他从耶鲁希斯（Mirko Jelusich）的小说中学到了，世界历史中的伟人怎样演讲（耶鲁希斯小说中的凯撒总是说“这些没有头脑的傻瓜”）和怎样消灭一个个民族。（《语汇》，页149）

在1947年8月28日的日记中，施米特一开始就提到了康拉蒂尼（Enrico Corradini），他和施米特一样，从帝国主义的民族主义走到了法西斯主义。施米特讥讽地写道：“康拉蒂尼的讲

---

① 因篇幅有限，我只提一下建于曼图拉（Mantua）的法西斯维吉尔纪念碑中的埃涅阿斯。

② 参拙文，《永恒的罗马》，前揭，页299－316和197/198。

话，佛罗伦萨，1925年2月8日。他们把法西斯主义看成国家为了对抗个人利益而发动的革命。这便是苏拉（Sallust）因为反对私有财产而逃向凯撒，结果少女变成了拉皮条的”。施米特批判的理由是“……康拉蒂尼逃向了想要成为凯撒帝国的国家”，而且明确指出：

> 国家＝主权＝决断权＝结束国家范围的内战（仅由此而得以建立国家）。统治整个世界也需要结束内战吗？不，它需要符合国际法的战争和内战相结合。塔希陀的《历史》第一章第二节中讲：把对外战争和内战结合起来（《语汇》，页3）。

我想在此再次重申我的疑虑，即人们是否能够真正把法西斯的“帝国”与纳粹的“大空间”严格区分开来。特别是施米特曾经认为，一个国家范围内的、积极意义上的凯撒主义完全可以实现，而且在法西斯的意大利似乎已经实现了。决定这种说法的前提就是施米特式的公式：“国家＝主权＝决断权＝结束国家范围的内战（仅由此而得以建立国家）”。这种等同使得施米特对早期法西斯国家持肯定态度，大概正由于它是因“结束了内战”而产生：

> 法西斯国家希望带着古希腊罗马式的真诚成为真正意义上的国家，在那里能够看到权力的执行人和国家的代言人，而不是那些看不见的和不负责任的权力享有者和投资者的门面和反－议会。与古希腊罗马相连的强烈感觉并不仅仅是一个装饰。

施米特在这里的态度显然与以后在《语汇》中所表现的不同。

> 人们可以从当时对抽象的非政治化的反驳中理解到这点，并且可以联系这样一个简单的历史事实，即一个囊括欧洲大陆的大国家实际上一直是一种传统模式，它也一定会保留在古典思想传统中。不仅对于随着文艺复兴和巴洛克产生的国家如此，对于法兰西国家和普鲁士国家的所有伟大时期同样如此（《立场与概念》，页 114）。

霍布斯虽然是英国人，但施米特不无道理地把他看作宣扬“伟大的”“古典式”“欧洲大陆”国家的理论家。施米特强调，霍布斯让人们按凯撒主义来接受他的理论，这样，新时期的国家主义就在现代的凯撒主义中得以延续：

> 霍布斯学说中君主权力建立在……多少有些不吭声、但又真实的与国家公民的信念达成一致的基础上。从社会学的角度讲，这种不吭声并没有减弱国家公民的信念真实性。当然，这种信念靠国家来唤起。主权的诞生需要借助依靠民众建立起来的绝对权力。这使人联想到凯撒主义制度和君主独裁，其基础则是绝对的权力转交（Delegation）。[①]

① 施米特，《论专政：从现代主权论的肇兴到无产者的阶级斗争》，Munchen1921，页 23。

施米特在论述中把阶级和“民众”等同起来，为了这个阶级的利益，“凯撒”夺取政权，而这个“民众”不过就是那么几个“不吭声”地与他们的君主“达成一致”的人，这本身就带有神话色彩，这个君主更是如此。从这个意义上讲，施米特的论述带有意识形态倾向。盖伦(Arnold Gehlen)说得更加明确，他把施米特的理想称作对“既成事实有表决权的全权代表”，而且“没有给心理作用”留下任何余地：“……没有人会去解释那个……亚琛大教堂宝藏中刻在雕有花纹的石头上的奥古斯都像”。盖伦接着写道，“……一个拿破仑”还能让梅特涅“说出他的特点”。[①] 黑格尔也颇有先见之明地评论过拿破仑，它令施米特那段关于霍布斯君主论的论述黯然失色：

> 那个独一无二的我——拿破仑——和那个大众的我——民众——是……同一的，更确切地说是同一中的和不同一中的同一性。它们构成了“扩展为二的我的存在”，构成了民主的-全民表决的正当性国家，在他们当中皇帝变成了“显形的上帝”，他们认为自己是纯粹的知……“自我意识的顺从”不是“为一个随意发出命令的主人效劳，或是放弃自我的对主人的服侍。恰恰相反，法是个人的绝对意识中产生的主观产物，是自己直接拥有的意识”。实体与主体就这样得到协调，疏离和异化的问题随之得到了解决。[②]

---

① Arnold Gehlen，《原始人和晚期文化：哲学的结论和阐述》(Urmensch und Spatkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen)，Frankfurt(第二版)1964，页70。

② Hanno Kesting，《历史哲学与世界内战：释从法国大革命到东西对抗时期的历史》(Geschichtsphilosophische und Weltburgerkrieg)，Heidelberg1959，页50。

这样解决问题对于耶拿人黑格尔来说最完美不过,施米特却极力否定这种可能性,但又坚持自己是凯撒主义者。他之所以能成为凯撒主义者,正是因为他把民众都归入了全民表决之中,而全民表决在他看来就是欢呼。早在1927年的〈人民决定和人民愿望〉(*Volksentscheid und Volksbegehren*)一文中,施米特就有了这样的说法。[①] 对于施米特来说,只要猜想(Fiktion)能奏效就可以了,即那种"民主的同一性的猜想"——施米特的学生舍尔斯基(Helmut Schelsky)一定会说,这起源于霍布斯。[②] 能有一个"社会的神话",即以意大利法西斯主义为榜样的民族神话,对于施米特来说就足够了。他深信这同样是一个"多神论"的,因此也是一个新异教神话。[③] 他深知凯撒主义其实是一个"典型非基督教的权力形式"(《大地的法》,页32),并在很早以前——紧随被认为是法西斯主义的索雷尔(Georges Sorel)——就相信,只有神话才可以构成"新的独裁、对秩序新的感受以及严格的纪律和等级制度的基础"(《当今议会制的思想史状况》,页89)。

四、罗马-天主教

施米特以为自己构想的"(出于强盛而)地地道道的国家"的愿望实现了,法西斯的意大利证实了这一点:一个一元的,因而异教的,或者说"古希腊罗马式的"国家——像他前面说过的那样。还要提醒注意的是,施米特曾继续说道,"一个囊括欧洲大

① 参施米特,《合法性与正当性》,Munchen1932,页93。

② Helmut Schelsky,《霍布斯:一个政治学说》(Thomas Hobbes: Eine politische Lehre),Berlin1981,页398。

③ 参施米特,《当今议会制的思想史状况》,Munchen1926(第二版),页89。

陆的大国家""实际上一直是一个传统模式",这点"不仅对于随着文艺复兴和巴洛克产生的国家如此,对于法兰西国家和普鲁士国家的所有伟大时期同样如此"。由此可见,特别是针对霍布斯来说,他的利维坦即便不是按照新异教主义(neopagan),也是重新按照凯撒-教皇主义来构思的。施米特认为,霍布斯首先表示不满"对原始的政治统一体的典型犹太-基督教式的分裂",罗马的天主教当然也是罪魁祸首之一:

> 异教徒……本来不知道世俗和属灵这两种权力的区分,因为对于他们来说,宗教是政治的一部分;犹太人从宗教角度出发促成了两者的统一。只有罗马的教皇教会和统治欲极强的长老式教会或其他分裂教派才靠对国家有毁灭性的政教分离赖以生存。迷信和滥用产生于恐惧和恶梦的鬼神笃信,摧毁了原始的、自然的、异教的政教合一。

重新建立两者的统一,而且从国家这个角度出发,乃"霍布斯政治理论的根本含义"。[①] 在那个时代,政治理论属于神学,它超出了英国的国家教会主义,更接近在罗马形成的最初的"政治神学"。施米特认为"政治神学"属于"罗马城",瓦罗(Varro)曾从理论上进行过论证(《政治的神学续篇》,页49)。它在"奥古斯都复辟"中重新复活,成了"共和国"的"法","通过祭神、祭祀和各种仪式成为公共生活的一部分(《政治的神学续篇》,页49)。它同属于一个民族的政治统一性和延续性,教父们的宗

① 施米特,《霍布斯国家理论中的利维坦》,Hamburg1938,页21。

教、法定的节日、族神崇拜对于这个民族来说至关重要，通过它们人们确认遗产、合法的即位以及确认自己"(《政治的神学续篇》，页 50)。

与之相比，基督教——除去施米特欣赏的国家教会主义(Eusebianische)这一游戏形式(Spielform)外——从来没有想到过要成为社会有机体或者国家的一部分。虽然形式各异，但是基督教一直保持了超越国家的一面。因此，像施米特一样坚持认为自己既是罗马的又属于国家的那些人，就需要有一种共同感，与康斯坦丁式国家教会的共同感、与一些天主教徒的共同感。他们虽然在理论上信奉"奥古斯丁主义"的二元论思想，实际上在为两种"完美体"的紧密"结合"辩护，不是为一个国家教会，而是为一个国家宗教。对于他们来说，一个"基督教的国家"不是没有可能。

在这里我想再提一下哈克尔，施米特在谈到"奥古斯都复辟"时提到，哈克尔曾写过一本关于维吉尔的书。哈克尔是这样看康斯坦丁转折点的："罗马人成为基督徒时，'他们是作为胜利者，而不是被战胜者，作为文明人和文化的承载者，而不是野蛮人'"。哈克尔接着说，"罗马国家……出于'内部原因'，出于它与虔诚的'必不可少的外在形式之间的关系而自愿地把基督教提升为国教'"。[1]

这就说明，基督教也能够并且应该成为政治宗教，过去如此，今天仍然如此。黑尔的话说明了这种延续性的严重性，他说的是"第二个康斯坦丁"——查理大帝："在他著名的萨克森

---

① 参 W. Becker，《哈克尔从 Kierkegaard 到 Newman 的转变》，见《Newman 研究》I，1948，页 258。

法——这个法可能是公元785年公布的——中提到了一些措施，它们应该在下一个千年不断重复使用，用来对付王侯的专制主义，对付宗教改革和反宗教改革，用在16世纪、17世纪、18世纪，要隐蔽地用在19世纪，公然地用在20世纪，以便建立一个帝国"。黑尔又精彩地说道："人们只能从与帝国相关的角度来解释希特勒尝试一个地地道道的国家"。何况查理大帝是一个"欧洲地地道道的国家的鼻祖"。[①]

这些观点当然还有待探讨，尤其考虑到，哈克尔和他的学生莫纽斯两者都是彻底的反纳粹分子。但是，哈克尔也亲以萨拉查(Salazar)为代表的天主教－法西斯极权主义，而且同样出自"罗马"这个前提。[②] 莫纽斯的朋友莱诺德(Gonzague de Reynold)在1936年曾不容置疑地称萨拉查为"罗马人"，这样的说法并不是在开玩笑。[③] 天主教中的"罗马性"曾经是国家主义和帝国主义，甚至是法西斯主义和纳粹的一个关键突破口，后者在施米特身上就是一个例子。[④]

在这里我还有几点要说明：举一个具有代表性的例子，意大利的法西斯分子为了纪念奥古斯都两千年诞辰推出了一套纪念邮票，邮票把奥古斯都遗训中的话陆续印了出来，在印有"我统计民众的数目"的邮票上他们设计了一个地球，上有犹大的一个

---

① Friedrich Heer，《欧洲的起步：政治宗教、虔诚形式与12世纪欧洲形成时期的关系研究》(Der Aufgang Europas)，Wien1949，页658/659。

② 参Theodor Haecker，《日记和夜记》(ag － und Nachtbucher)，见《全集》2，Munchen1959(第三版)，页65。

③ Gonzague de Reynold，《葡萄牙：昨天和今天》(Portugal：Gestern，heute)，Salzburg1938，页275、279。

④ 重要的是，这个"罗马的"从来都含有专制－军国或凯撒主义－帝国主义的意思，它排除了罗马所有的城市－文明和公民－共和的含义。

地方，一道来自天上的十字形状的光照耀着它，在它下面有一行维吉尔第四首牧歌中的诗句“新人从天而降”。这样，法西斯主义者们就从圣像学的角度迎合了他们的哲学家埃沃拉对维吉尔的解释，埃沃拉是一个地道的“异教的帝国主义”的代表。[①] 也是从第四首牧歌出发，埃沃拉在《反现代世界》一文中写道：

> (那时候)罗马帝国的现实仿佛结束了一个黑暗的铁的时代，一个金色的原始时代仿佛又重新……来临。维吉尔唱道，“库马歌谣(des kumaischen Liedes)中已出现了最新的时代”……这种感觉如此强烈，……就连追随新的加利利信仰学说的人们心中也不由得燃起这种情感。他们会说，只要罗马稳固不变，人们就不必惧怕上个时代恐怖的痉挛。但是，罗马沦陷那一天，人类也就临近自己的末日了。这就是反传统瓦解西方以后，人类趋向末日的转折点。[②]

以上是埃沃拉的结论。这个结论让当时的“罗马天主教徒”——埃沃拉的“教会长老”们的后代——接受起来丝毫没有问题。莫纽斯曾经希望，自己能够和埃沃拉主办的《反—欧洲》杂志合作，这个杂志表面上看起来是泛－法西斯的，他在我们一开始就提到的那篇文章《罗马人圣本尼迪》中，和埃沃拉一样称赞：“罗马有益的教管和纪律”是对付“东部鸦片”的一剂良药，－

① 参 Julius Evola,《异教的帝国主义》(Heidnischer Imperialismus), Leipzig1933。

② Julius Evola,《反现代世界》(Erhebung wider die moderne Welt), Stuttgart1935, 页267。

个"没有根基的种族"接受了这种鸦片(Moenius,〈罗马人圣本尼迪〉,前揭,页206)。

墨索甲尼支持莫拉的如下观点:在罗马,基督教本来可以把自己从一个注定要灭绝的东方教派塑造成一个普世教会。① 莫纽斯又赞同墨索里尼看法,他紧接着明确地说道:"……在涉及到全球事物务普世宗教时,天主教会将永远被称作是罗马的,也永远是罗马的"(Moenius,〈罗马人圣本尼迪〉,前揭,页206)。在另一处,他又明确地说道:

> 如果……墨索里尼认为,形式简陋的巴勒斯坦宗教传到了西方,也就是传到了罗马,并在这里具有了精美的形式;如果他认为,罗马帝国框架的形成,正是为了接受这种新的教义,并且为它的传播开辟道路……;而且,罗马的和平思想在天主教崭新的精神中获得了新生,那么,这的的确确是与我们天主教中最优秀的护教士殊途同归了,他们一直在努力树立罗马的地位乃上天注定的这个观念。②

然而,莫纽斯事实上从未看穿墨索里尼诡辩的技巧。他和希特勒结盟时,莫纽斯才看出一点破绽,认为墨索里尼被"普鲁士化",变成了有些不太正常的"罗马人",但是他的"罗马-天主

① 参Albert Mirgeler,〈现代国家史中的法西斯主义:墨索里尼及其同僚的自我解释〉(Der Faschismus in der Geschichte des modernen Staates),见《时代:通史年鉴》(Saeculum: Jahrbuch fur Universageschichte),6,1955,页108/109。

② 莫纽斯,〈旁敲侧击〉(Streiflichter),见《文汇报》26,1929,页385。

教”在莫纽斯看来仍然无伤大雅。[1] 1945年以后，莫纽斯仍然写道：“从上天注定这个意义上讲，罗马可以就教会的问题说‘太初和创世之前我已诞生，世界终末之后我依然存在，我在他的圣地上侍奉’”。[2] 早在1929年，他为了“证实”墨索里尼的罗马－“神学”就已经这样说过(Moenius，《罗马人圣本尼迪》)。

培吉(Charles Peguy)是那个与莫拉的“法兰西行动党”联系紧密的“革新天主教”运动的领袖之一，意大利和德国的新天主教主义大多要归功于他，莫纽斯和施米特都不否认这点。培吉早在19世纪末和20世纪初，就已经从社会学角度把上面莫纽斯极为“神话般”的表述阐述得十分清晰了。当然这并不等于说培吉是非－神话般的，恰恰相反，为了确定罗马“特殊的尊严”，同莫纽斯的一样，他们的出发点都是“道成肉身的思想”(Inkarnationsgedanken)：

> 上帝在尘世中一定要指定罗马，这实属最神秘的奥秘。一个穹顶和一个帝国都十分必要……依靠它们，基督的世界才得以获得一个暂时的形体来接受和保存它……需要有这样一个首领才能有主教……上帝之城需要有一个古典的城市作为自己的摇篮，尘世和基督教暂时的摇篮需要那个帝国。[3]

---

① 参G. S. Huber，《罗马教还是天主教？》(Romanitat oder Katholitat?)，见 *Hochland* 27，1929/30，页289以后。

② 参莫纽斯，《新的世界统治者》(Der neue Weltmonarch)，Westheim bei Augsburg1948。

③ 引文按Ernst Robert Curtius，《现代法国文学的先锋》(Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich)，Potsdam1919，页221。参Hella Tiedemann－Bartels，《被战胜的传统：Charles Peguys批判》(Verwaltete Tradition)，Freiburg1986。

与之恰好相反，对于我们前面曾几次提到过的莫拉这个无神论的法兰西行动党的创始人和领导人来说，天主教会正因为它是罗马的机构，才堪称“社会祥和的诺亚方舟”。[1] 他认为，罗马创造了西方文明，天主教的第二罗马又从犹太－基督教的毁灭中把这种文明保存下来。[2] 莫拉和他的实证主义老师孔德一样看待和评判天主教的功绩，后者的态度是明确支持罗马－帝国主义异教的，他如此写道：

> 塔希陀和特拉扬(Trajan)都没有预见力，神职的智慧持续了几个世纪……这种(基督教)宗教中让他们感到不安的反自然性也许会在很大程度上消失，那样它大概就会起到奇妙无比的社会作用。[3]

虔诚的天主教徒当然不会接受这种把原始基督教与天主教截然对立起来的说法。他们理所应该地认为主教是使徒的继承人。“听你们讲话的人，也在听我讲话”同样适用于主教。在1926年教皇庇护十一世开除1899年成立的法兰西行动党的教籍后，信仰天主教的施米特的学生居里安(Waldmar Gurian)其实早就应该这样做，他称许地说道：“……莫拉在形而上学和宗教

---

① 参 Ernst Robert Curtius，《法国脑力工作者的工团主义》(Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich)．Bonn1921，页116。

② 参 Ernst Nolte，《法西斯主义在其所处的时代中》(Der Faschismus in seiner Epoche)，Munchen1965(第二版)，页170。

③ 引文按 Henri de Lubac，《没有上帝的人文主义的悲剧》(Die Tragodie des Humanismus ohne Gott)，Salzburg1950，页156－157。

问题中的影响对于教会来说是消极的,但是教会也不会否认他的政治学说的功绩"。[①]

以后,这个"但是"就带上了政治色彩。属于青年施米特圈子[②]的哈克尔根本就与"那些'天主教无神论者'的行径或法兰西行动党'无神论的天主教徒'"划清了界限。"这些名称荒谬而又自相矛盾,它们都在福音中看到了混乱无序和无政府主义"。[③]对于哈克尔来说,古希腊罗马"自然的天主教"和"超自然的"基督教天主教可以毫无矛盾地结合在一起,但是,他在本质上与莫拉的法兰西的法西斯主义究竟有何区别?他说:"政治是正义的秩序,是依靠"权力"和"权威"确立起来,并依靠它们得以保障的,它们能够和允许使用'暴力'"。这里所推崇的并不是随便什么权力,而是"绝对意义上的权力。若没有这种权力的存在,政治的意义就不完整"。[④]与"神的权力结合起来"会使这种权力更加强大。"在基督徒信仰的天上,第一颗恒星就是万能的力量、上帝万能的权力。一个多么巨大的安慰!就连权力——它竟然是在第一位的!——就连这个在人类历史中以赤裸裸的暴力形式出现而常常被滥用的权力,也是上帝赋予的"(《哈克尔全集》卷4,页227)。"因此,在这个世界的历史中首先和最后要膜拜的都是权力"(《哈克尔全集》卷4,页231)。按照这种逻辑,哈克尔的基督徒模式是福音中的罗马官吏,"他完完全全、彻头彻尾地生活在罗马士兵的帝国世界之中,他通过自身认识到权

---

① Waldemar Gurian,〈*Bloy*、*Maurras*、*Maritain* 编后记〉,见 *Orplid* III,1927,页61。

② 《罗马天主教与政治形式》一书产生于与哈克尔的谈话,参施米特,《政治的神学续篇》,前揭,页27。

③ 《哈克尔全集》(Theodor Haecker: Werke),卷1,Munchen1958,页122。

④ 《哈克尔全集》,卷4,Munchen1965,页222。

力和力量，他在人子身上、在无力的犹太王身上，通过信仰认识到了万能的权力"(《哈克尔全集》卷4，页228)。

倘若这段解释是福音的全部或中心，莫拉也就不会对福音有什么指摘了。但福音书并非如此。对军队的崇拜正是莫拉在德莱福斯事件所表现出来的态度中最重要的母题，事件之后，他便开始以一个极右派政治家的形象公开活动。莫拉把军队当作"可贵的保障国家权力的法西斯"来敬仰(参Ernst Nolte，《法西斯主义在其所处的时代中》，页156)，在军队身上他看到了自己"统一到民族主义"(居里安)的粘合剂。最后，这种民族主义终于驱使他为维希政府的法国效劳，成为"第三帝国"的内奸。

哈克尔开始了内部流亡，成为"白玫瑰"运动的一个策划者，居里安和莫纽斯不得不离开德国。莫纽斯曾经欣赏过的墨索里尼和莫拉走到了希特勒的一边，施米特也一样。想当初，彼特森(Erik Peterson)和哈克尔的皈依多少还是由于他的缘故。1933年，施米特和他大多数天主教的朋友断了交，有的甚至到1945年以后也没有恢复。然而，还是有不少信任在共同的信仰中保存了下来，这种信任在施米特1943/44年重归天主教以后就更没有障碍了。施米特是以一种可以称作"勒斐弗尔主义"(Lefebvrismus)的方式重归天主教的。这种评判并不会让人感到奇怪，因为勒斐弗尔是法兰西行动党的，帕切利(Pacelli)教皇上台后并没有以革除教籍来威胁参加这个政党的人。1945年刚过，施米特(他曾经常阅读"法兰西行动党报"①)就致力于"真正意义上深化天主教"的工作(《语汇》，页165)。也就是说，他仍然要

① 参H. Quaritsch，《施米特的立场和观点》(Positionen und Begriffe Carl Schmitts)，Berlin1991(第二版)，页64。

比教皇还推崇教皇制，而且，最重要的是，比起天主教的，他更愿意是罗马的。正是作为一名天主教徒，他认为自己是最后一个罗马人；即使“罗马的原则”在梵蒂冈二次公会中已经“结束”，他仍然保持自己的立场。[①] 而且，即使他所欣赏的弗朗哥政府已经灭亡（《语汇》，页 227、266），“位于罗马的教会”最终已不能再自然而然地、无条件地保证，“国家……要保留在一个村子里”，[②] 他也不会改变这种立场。这个国家是施米特那个“强大的”、“地地道道的”国家，是他的古（罗马）国家。

---

① 参 Reinhart Raffalt，《罗马原则的终结》（Das Ende des romischen Prinzips），Munchen1970。

② 施米特，引文按 Mohler，《德国的保守革命 1918－1932》，前揭，页 146。

尼希黛斯(Barbara Nichtweiss)

启示录的宪法学说
——从彼特森神学看施米特

朱雁冰 译

一、敌人形态是自己的问题

施米特(Carl Schmitt)自称"法学神学家"(Theologen der Jurisprudenz),[①] 很早以前人们也曾如此看待他。早在20年代,鉴于《罗马天主教与政治形式》这样的文章,亚当斯(Paul Adams)就认为将施米特归人法学家之列不恰当:"我觉得,施米特的文章在当今如此可怜的神学中堪称最重要、最有价值的文章之一。"亚当斯就施米特的一篇报告补充说:"令人称奇的是,新近在明斯特发生的事,善良的主席似乎为了替施米特恢复名誉而声称,施米特并非神学家,而是法学家。"[②] 几位身份相当的神学家如

---

① 参 Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre* 1947 – 1951(《语汇:1947 – 1951年笔记》),Eberhard von Medem 编,1991 页 23。

② 见亚当斯1925年10月27日致彼特森(Erik Peterson)的信,这篇以及这里所引其他文献都来自彼特森存于都灵的遗稿。

天主教教义学家埃施韦勒(K. Eschweiler)和当时尚为新教新约学者、教会史家的彼特森(E. Peterson)属于施米特当时在波恩的朋友圈子。

亚当斯曾说,"施米特、彼特森和埃施韦勒堪称三剑客"。[①] 埃施韦勒在1933年成为忠诚的国社党员。天主教教会史家诺依斯(W. Neuss)评论说,埃施韦勒因此"也许成为那种脱离现实、与其名利欲相称的社会主义的牺牲品,施米特尤其如此"(《1934年12月9日致彼特森的信》)。埃施韦勒1936年在悔恨之中死去,还剩下施米特和彼特森这两位"剑客"。他们在1933年分道扬镳,但1935和1951年之间又搅在一起、恢复书信来往。[②] 彼特森对与施米特保持关系颇为勉强,[③]因为他无法接受施米特的帮凶行为,认为施米特此生也许还可能有的唯一机会是"过僧侣生活,忏悔赎罪"。[④] 1951年,友谊最终破裂时,彼特森尽管认识到施米特身上某些"性格上的弱点",仍对他怀有强

① 这种自我吹嘘是A. Mirgeler1937年1月29日致彼特森的一封信中传开的。

② 关于这段交谊的历史详情,我曾有专文描述,见拙著Erika Peterson:Neue Sicht auf Leben und Werk(《彼特森:生平和著作新解》),Freiburg/Wien 1992、1994二版,页727以下。本文引用的彼特森都灵遗稿中的书信、手稿和札记,都是拙著鉴别后才利用的。

③ 参彼特森给妻子的一封信中的说法:"我写了给施米特的贺信。我在写的时候一直汗流浃背(1938年7月8日;原件为意大利文)。"

④ 参彼特森1947年7月5日致Anni Kraus的信:"我听说施米特被带到纽伦堡,将被起诉。他似乎很痛苦。我不认为他此生还有什么机会,除非过僧侣生活,忏悔赎罪。"战后,朋友圈子里传言施米特在被关押期间确实反省自悔。彼特森从施米特在拘押所时的陪伴教士Joachim Patti神甫了解到详情,此人是来自罗马格列高利教宗大学的耶稣会士,施米特每天向他告解(参彼特森致A. Kraus的同一封信)。当时自己一家生活非常拮据的彼特森,汇了500马克给施米特,让他开始新的生活,这是不久前发现的一封彼特森致施米特的信中透露的(1948年4月5日)。

烈的感激之情。[1]

如果说施米特是"法学神学家",人们同样有理由称彼特森为"神学法学家"(Juristen der Theologie)。当然,他不是巴里翁(Hans Barion)那样的教会法典学家。[2] 但在20年代初,彼特森最重要的发现之一是:新约中处处可见法学的概念。1925年,彼特森在一篇针对辩证神学的论战文章〈何谓神学?〉中称,这"必定与新约的启示品格中的一个基本特点相关"。[3]大概没有第二个神学家像彼特森那样成为"法学神学家"施米特如此鲜明的对比形象。如果神学与法学——如施米特以莱布尼茨为例所说的那样——有着体系上的亲缘关系,[4]施米特和彼特森这一对精神弟兄便是说明这种关系的生动例证。甚至他们各自决定在其自己的学科内的态度也很相似。彼特森1925年向施米特抱怨,新教内没有神学和教会,正如法学中没有政治和国家;在新教中,人们可以无需神学论证,正如人们不再与有经济头脑

---

① 1951年8月30日,彼特森致亚当斯的信——感谢Raymund Adams San Paulo友好转来的一份复印件——提供了迄今在这种关系画面中缺少的一块拼装石,这是最终断绝关系的基石:"老朋友和熟人越来越少。我深感遗憾,施米特受人——大概是一个多明我会士挑拨(宗教界人大都长于此道,因为关于他的一条意见而动怒。我不认为友谊应因此破裂,哪怕看到了一个人的性格弱点),难道我将友谊看得过分像婚姻了?——如果第三者传这种轻率的断语,当然令人痛心。我写信只是向你通报情况,并非好像我希望你介入。完全相反,人的关系也可能经由'迂回途径'、即经通过上天而继续存在"。

② 施米特曾称他喜爱的教会法典学者马可斯(Th. A. Macos)和巴里翁为"神学法学家",参《语汇》,页23。

③ 见彼特森,*Theologische Traktate*(《神学文集》),Muncheen1951,页41,注21。

④ 参施米特,*Politische Theologie*(《政治的神学》),Munchen1934,页50;*Politische Theologie II: Die Legend von der Erledigung jeder Politischen Theologie*(《政治的神学续篇》),Berlin1970,页99。

的人讨论政治。[①]

施米特发现自己处在神学家与法学行当的技术人员——实证主义的法律操作技术人员的夹缝中(《语汇》,页 17、23、75)。施米特在其《语汇》中就此反思时,彼特森在自己的日记中也写道:"由于只考虑科学性,今天的神学技术人员(Technikern der Theologie)缺乏做上帝的侦探的意识,因而再也无力捕捉时代的异端,只是使持有越轨意见的人——也许不过另一教团的成员——卷入一场连争论也说不上的一般商讨"(《彼特森日记》,1947,5、22)。

弟兄间的关系自然并不一定和谐,正如施米特就原初弟兄反复指出的:"敌人作为形态(Gestalt)是我们自己的问题。这话的具体含义是:只有我的弟兄才可能对我产生疑问,只有我的弟兄才可能是我的敌人。亚当和夏娃有两个儿子:该隐和亚伯"(《语汇》,页 217 以及 215)。将这一说法转到法学与神学的关系,并无不妥,因为施米特自己便愿意看到,在霍布斯(Hobbes)与罗马教会之间存在着这种作为形态的自己的问题所包含的敌对辩证法(《语汇》,页 243:"霍布斯与罗马教会:敌人作为形态是我们自己的问题")。本文将逐渐揭示,是否可以狭义地将这种关系运用到施米特和彼特森的精神面貌。如果将他们思想的轮廓像透明画那样叠放在一起,就会看到,此一幅画使彼一幅画的形象更为突出和清晰,另一方面又出现特别明显的相互不完全重合的现象。

这特别适于用来说明施米特所谓"真正意义上的深化天主

① 1925 年 12 月 29 日彼特森致施米特的信(施米特遗稿中的信件,现存杜塞尔多夫州立档案馆)。

教"(eigentlich kathholische Verscharfung)的秘密纲领,尽管施米特一再恳求"Silete theologi"(神学家闭嘴),它本身仍然必须面对来自天主教神学方面的评价。对此,让我们首先简略回顾一下两人相遇的舞台——20年代的风貌及其政治－神学背景,勾勒彼特森因借鉴施米特的思想而具有法学特点的末世论,最后在这启示录的热气中考察两者什么相属、什么相异。[①]

二、在政治神学领域邂逅

彼特森与施米特之间在心性以及工作和志趣方面的相互交叉,早在他们第一次见面之前好多年,就表现出来了。施米特父母的天主教家庭处于有如海外犹太人的处境,[②]从他的这一经验来看,对于"深化"的偏爱可能是天生的,彼特森在其打上虔敬派烙印的学生年代,面对自由世界的嘲讽和敌视,采取毫不妥协的信仰态度。基尔克果(Kerkegaard)的决断激情(Entscheiaung-spathos)在两个人身上找到了丰沃的土壤。早在1920年以前,彼特森便通过海克尔(Th. Haecker)与施米特也在其中的慕尼黑圈子有所接触;黑格内尔(J. Hegner)1919年邀请这位新教博士生——尽管最初没有成功——"参加这个小的、经认真挑选才得进人的作家圈子":"您肯定会有好的伙伴;结识克劳德(Claudel)、雅姆士(Jammes)、海克尔、阿德勒(P. Adler)、施米特、多伯勒(Daubler)……"(《1919年4月24日黑格内尔致彼特森的

① 限于篇幅,这里只可能粗略提示。关于彼特森与施米特关系的详细问题和相遇的其他许多方面,参拙著《彼特森的生平和著作》,前揭,页772－830。

② 施米特出生的小镇大多是新教徒,天主教家庭是少数。——译注

信〉)。1924年秋,彼特森在波恩接受讲授古代教会史和新约的教职,很快便结识施米特,对他很尊重。"唯一富于理性的人,"彼特森当时写信给巴特(K. Barth)说,"是法学家施米特,就一个教授而言,他有非凡的机智,而且是海克尔的朋友(原文如此)。他还是天主教徒"(〈致巴特的信〉,未注明日期【约1924/25年之交】)。

施米特所奉的教派当时正是彼特森的特殊兴趣之所在。至少十年以来,他就在抵抗天主教对他的吸引力。1930年圣诞节,他屈服于这种吸引力,在罗马改宗。虽然不能说,彼特森——正如施米特说自己时喜欢用的话那样——"从种族上"就是天主教徒(《语汇》,页131),但对他而言,改宗首先并非理性思考问题,而是一个存在问题(Frage des Seins)。"说不定我有朝一日也会成为天主教徒,"1921年在致刚刚改宗的海克尔的信中他写道,"这绝不会是经论证发生的事,而是因为我天生就是'天主教徒'"(〈1921年7月18日的信〉)。

不论对于施米特还是彼特森,(天主教)信仰在某种意义上是他们观察历史和精神生活的多样性的中心:施米特在日记中称"真正意义上的深化天主教"是其生存的"破解秘诀",而彼特森则公开要求天主教人文科学必须从神学角度研究问题。[①]彼特森的神学的精神视野几乎与施米特的视野相同。

早在20年代初,候补教授彼特森的第一个宗教史讲座系列——例如关于"希腊化的国家理念",就出现了对古代形而上

---

① 参见戈勒斯协会文学理论年鉴(Literaturwissenschaftlichens Jahrbuch der Gorresgesellschaft)的书评,见Thlz 52,1927,页111f。【译者注】:戈勒斯协会是以天主教卓越的政治家和政治大公主义(Politischer Katholizismus)的先驱J. J. von Gorres(1776-1848)命名的组织,促进德国天主教的学术研究,1876年成立于科布伦茨。

学与国家形式的关系的反思，它包含了 1935 年发表的《作为政治问题的一神论》的内容，其中有广为人知的对施米特和政治神学的介绍。[①]难以断定的是，其中的某些部分是否以某种方式影响了施米特的政治神学纲领，这一纲领被彼特森理解为一个时代的法学和形而上学概念之激进的、结构均整的"社会学"(《政治的神学续篇》，页 58)。无论如何，对政治－神学问题的共同兴趣，构成了两人 1924－1927 年期间在波恩以及后来彼特森时而访问柏林和 1932 年春两人一起为时五周的罗马之旅期间密切交往的宽广基础。一些概念——诸如教会的可见性(Sichtbarkeit)、代表(Reprasentation)、公共性(Offentlichkeit)、例外状态、决断、自主性、主权、划分敌友等，无论在彼特森对信仰世界的解释中，还是施米特文章中，都占据中心地位。

那个时候传言很多，曾有彼特森与施米特互相依赖的说法。萨林(E. Salin)的说法并不恰当：施米特曾促使彼特森改宗(参拙著，《彼特森：生平和著作》，页 726 以下)；戴姆夫(A. Dempf)的说法倒不乏根据：施米特"急切地接过了"彼特森的政治神学概念。[②]施米特在慕尼黑时的旧相识罗森鲍姆(E. Rosenbaum)读彼特森的论欢呼"Heis Theos"("上帝的'哈！'")的博士及讲师资格论文时的感觉更恰当：彼特森的土壤上生出的"这

---

① 在这些早期讲稿的许多段落中，人们难免想到施米特同时，甚至稍后的著述，如当时彼特森论证说，日益增强的"公共生活之非政治化"和让个人转向私人领域的个人自由，"开明君主制"突然变成了"专制主义专政"。他还反思了古代晚期(哲学的)"一体思想"(Einheitsgedanken)对形成超民族的政治统一体的重要性，后来，这种统一体在罗马帝国"只由君主个人来代表"。

② 参 Alois Dempf: *Fortschrittliche Intelligenz nach dem I. Weltkrieg* (《第一次世界大战后的进步知识分子》)，载 *Hochland* 61，1969，页 234－242、238。施米特曾反对这种解释，参《政治的神学续篇》，页 21f。

种学说"也"转化为我们的'朋友'施米特的世俗化概念"。[1]当然,施米特从未掩饰"彼特森的书对人民民主(die plebiszitaere Demokratie)具有……何等重大的意义"(参《政治的神学续篇》,页52)。[2] 直到1938年完成《霍布斯国家学说中的利维坦》以前,[3] 施米特不断从彼特森丰富的历史知识这一源泉汲取营养。对比彼特森与施米特著作,可以找到很多施米特所谓神学与法学这两个学科的亲缘关系的证据。这绝非仅仅指某些细节,或两人各自学科的方法论(神学和法学的教义学、诠释学),从根本上说,双方的兴趣都在通过各自行业的单纯"技术"深入人类生存基本的宪制条件(fundamentaler Konstitutions-bedingungen)。

两人在生存的、政治-神学的概念和思想交流中的精神薄膜,尽管如此容易渗透,也恰恰是导致冲突的实质性交叉点。施米特后来回顾时写道,"友谊毁于'政治神学'问题","直到今天,彼特森鲁莽的论断仍使我按耐不住,他居然说,任何政治

① (26)1955年7月1日罗森鲍姆致彼特森的信。关于具有经济学倾向的法学家罗森鲍姆其人(1887-1979),参P. Pommissen, *Uber die satierischen Texte Carl Schmitts*(〈评施米特的讽刺文章〉,见V. Beismann等编, *Politische Lageanalyse: Festschrift fur Hans-Joachim Arndt*(《政治状况分析:Arndt纪念文集》),Bruchsal 1993,页339-380,此处引文见页378-380。

② 按施米特的宪法学说,欢呼属于真正聚集起来的至少作为潜在政治价值的人民的"特殊活动",参施米特, *Verfassungslehre*(《宪法学说》),Beilin 1970,初版1928,页243。这里自然没有再提到彼特森。另参 *Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Waimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittalbaren Demokratie*(《全民公决与全民要求:释魏玛宪法-兼论直接民主》),Berlin 1929,页34。

③ 全名为 *Der Leviathan in der staatslehre der Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen symbabs*(《霍布斯国家学说中的利维坦:一个政治符号的价值与失败》),Koln 1982,页14。

神学都会因三位一体教义而不可能成立”。[①] 施米特因任何政治的神学受到显然根本性的责难而失态，这自然是基于一种(有意识的?)误解。恰恰相反，彼特森从不曾讲过，将政治与神学两个领域抽象地分割开来。[②] 这场重大冲突爆发在下述问题上：哪一领域最终对人的生存是决定性的，以及它如何具体表达出来。施米特在1933年曾断言，“政治应被视为整体(das Totale)”(《政治的神学》，1933年版序)。相反，彼特森全面的注意力的内在理由，恰恰在虔敬者(Religioesen)的“总体性”(Totalitat)：

> 正由于宗教总要求人的生活的整体性——尽管神学的抽象能力将人的活动分解为虔敬的和非虔敬的，人的生活见解整体上在一个特定时代必须有利于我们认识这个时代中虔敬观念的固有变化。[③]

在这段表述中，对立似乎还是抽象的，各自都从自己的学科领域得出临时的决断。如果进一步观察，却可以从“深化天主教”的问题发现，在这两种不同立场的背景中，存在着对基督教特有的历史神学因素的不同解释。

---

① 1965年3月4日施米特致布劳恩(D. Braun)的信。非常感谢布劳恩教授允许我看这封信的原件。

② 参 M. Nicoletti, *Transcendenza e potere: La teologia politica di Schmitt*(《权力的超验性：论施米特的政治神学》)，Brescia，1990，页420以下。施米特对彼特森解释的批判，见《政治的神学》，详细情况，参见抽著，《彼特森的生平和著作》前揭，页816以下。

③ 古希腊宗教史讲义中论“希腊化的国家理念”一章。另参施米特在《语汇》中关于神学的整体性的思考，页311。

三、世界宪法的革命

彼特森和施米特对世界之宪约(Verfasstheit der Welt)以及个别宪法的看法,强烈地带有启示录色彩(apokalyptisch)。但与施米特不同,彼特森的启示录观点不仅停留在学术概念和思想世界层面,而且清晰明确地来自于对古代和早期基督教的启示录观的研究。例如,彼特森为了反对不恰当的连续直线性的现代时间概念,提出了以纪元(Aonen)划分为特点的时间观。这种纪元序列犹如《但以理书》第七章描绘的怪兽那样从世界大洋中跳出来相互吞噬,最终,上帝的终极使者耶稣出场终结这一纪元。一个超时间的、永恒的人子之元——上帝国开始。

在20年代,彼特森有意识地用国家法概念将这种世界转折——变革——描述为有新的准政治的宪法的新世界的诞生。他在解释《林前》第一章一段话时说得非常清楚。这段解经是彼特森为1928/29年冬季学期写的一篇讲课稿,当时正与施米特交好。“既然在上帝的智慧看来,世界靠智慧认识不到上帝,上帝便决定通过福音传言(Kerygma)的愚拙拯救认信的人”(《林前》1:21,彼特森的德译本)。在这个核心句子里,在彼特森看来,尤其重要的是,转变——拯救是靠福音传言的愚拙、而非靠世界的智慧,理由在于上帝的决定:ευδόκησεν(他作了决定)。彼特森用其古代蒲草纸经卷和铭文的知识解释说,这个词具有“以法律为基础作出决定”的含义:“如果我在先说过,人没有能力作出决定,上帝便作出这个决定,希腊文 ευδόκησεν 作为说明借以决定某事的法律行为的词,与我先前称之为作出一项决定的事在语言上相同”(彼特森,《〈哥林多前书〉讲义手稿》,页37)。上帝的这

一决定使何者为高或低、何者为智慧或愚蠢这些古老的评价归于无效。彼特森进一步说，因为世人之存在：

> 只有当在者（das Seiende）是一绝对给予性（Gegebenheit）时才是正当的。然而，一旦终末论限制了在者概念，并使之相对化——预告世界终结，从而预告世界中所有在者的终结之时，附丽于在者概念上的价值马上便失去了其绝对效力，并将被一个来自（否定性地讲）非在者（das Nicht – Seiende）的价值所取代。（彼特森，《〈哥林多前书〉讲义手稿》，页53页）①

按彼特森的说法，上帝“以他所独具的作出真实、永恒的决定的能力”证明了他的主权（Souveranitat）。在耶稣基督的十字架上，上帝“实际地、唯一一次地”使用了这种能力（彼特森，《〈哥林多前书〉讲义手稿》，其中对〈林前〉1:25的解释，页47）。但在十字架上，不仅决定了旧宇宙及其秩序的失效，也决定了一个新世界及其秩序的开端：

> 基督身上产生了新秩序和新评价。如果保罗至此为止所讲的，只是颠转一切秩序和评价，现在就得认识到，基督身上，不单旧的东西被摧毁，一个新世界也建立起来……基督及其十字架成为一切智慧的原则……

---

① “非在者”概念在这里解释的是：“上帝选择了无，以便消灭那实有。”（〈林前〉1:27，彼特森译文。【中译注】：中文圣经合和本译文是：“神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。”）

> 成为所有正义、神圣和拯救的原则。(彼特森,《〈哥林多前书〉讲义手稿》,其中对〈林前〉1:39的解释,页54)

上帝的决定不仅在耶稣基督的十字架上得到实施,也通过福音传言被宣布为一个“官方事件”(ein amtliches Geschehen),福音传言意味着“公共的和官方的通告”(彼特森,《〈哥林多前书〉讲义手稿》,页38)。[①]这就是说,上帝的决定“因其公共品格也必须在公共的、法的声明中”公布(彼特森,《〈哥林多前书〉讲义手稿》,页39)。

彼特森的解释将主权概念与上帝的决定、新旧秩序概念联系起来,使人想到施米特的理论:“法律秩序像任何秩序一样……”都基于“决断”(《政治的神学续篇》,页16;《宪法学说》,页36、87)。细心一看便发现,彼特森对上帝之主权行为(souveranes Handeln)的解释,基本特点恰恰与施米特所描述的主权专政(souverane Diktatur)完全一致:

> 主权专政在现存整个秩序中看到的,正是它要通过行动消除的状态。主权专政并不是借助一种以既存宪法为基础——即合宪——的法律来消除这个宪法,而是设法创造一个状态,以便一种它视之为真正宪法(wahre Verfassung)的宪法得以确立。这就是说,主权专政依据的并非现存的,而是有待建立的宪法。人们

① 在这一认识的背景中,存在着关于“revelatio publica”(公共启示)的教义传统,有别于“revelatio privata”(私人启示)。不久前,我在10月5日于曼海姆举行的戈勒斯协会会议上,作了“启示与公共性”的报告(发表在戈勒斯协会1993年年刊上),其中考察了这一传统对彼特森关于教会公共性观点的意义。

> 也许认为,这种行为不符合任何法律观点……但情形并非如此。让我们设想:有一种权力,自身尽管并非合宪地(verfassungsmaessig)建构起来的,却仍然与任何宪法处于这样一种联系之中:它显现为一种奠基性权力,既然宪法从不能制定(erfasst)这种权力,即便现存的宪法要否定它,也否定不了。这便是 pouvoir constituant(制宪权)的含义所在。①

施米特在《宪法学说》中曾援引〈罗马书〉中的话:"没有权柄不是出于神的"(13:1),并借此指出,按中世纪的观点,只有上帝才拥有这种 potestas constituens(制宪权)(《宪法学说》,页 77)。彼特森在其《〈哥林多书〉诠释》中也指出,上帝有权使用这种属于他自己的 potestas constituens,这种决定权原本当然对整个世界秩序起作用。彼特森认为,按基督教观点,上帝的行为并不直接涉及某一政治值(彼特森,《〈约翰福音〉讲义》,释 3:16,页198:上帝爱世界,而非罗马帝国)。同样,他理所当然地认为,"在多元论世界(Welt des Pluralismus)中,政治仍然起作用",就此政治而言,权力(Macht)也只可来自上帝。彼特森以隐秘启示录(Geheimen Offenbarung)中醉酒的妓女巴比伦(Kurtisane Babylon)为戒指出,如果一种政治制度不是从上帝领受其权力,就会陷入"彻底形而上的迷途"。②

---

① 施米特,*Die Diktatur: Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*(《论专政——现代主权思想的肇兴到无产者的阶级斗争》),Berlin1989,初版 1922,页 137。

② 彼特森,《真理的见证》,见彼特森,*Theologische Traktate*(《神学文集》),前揭,页 196。

对彼特森而言，世界宪法中的这一革命已经明显导致这样的结果：政治权力不可再独立于"父给予子"的权力（彼特森，《真理的见证》，页 217），他清楚写道：从基督教信仰出发，真正只可有基督教国家。彼特森认为，君士坦丁大帝战胜马克辛提便证明，"宗教领域中的每一个胜利……都会在某个时候成为政治秩序中的胜利"（〈致德梭埃（Fr. Dessauer）书信草稿〉【未注日期】）。[①]彼特森强调指出，关于现代的不虔敬的宪法，"我们并没有随上帝被排除在国家秩序问题之外进入一种中立状态，因为只要人们排除上帝之名，中立就不复存在了，相反，魔鬼取代了上帝"（彼特森，《〈路加福音〉讲义》，对 4 章 8 的解释，页 79）。权力就"其作为国家权力的代表形式"而言，并非源于"人手制造的事件的理性，毋宁说……最终源于不可知的根据"（彼特森，《〈路加福音〉讲义》，页 76 以下）。由此可以看出，彼特森如何评价日益增强的中立化和非政治化过程，施米特在同时的《政治的概念》中也曾揭示了这一过程。[②]

在施米特那里，福音革命的宪法论意义上的结果不大可能得到清楚的回答。他比彼特森更为强烈地关注现代国家的宪制条件（Konstitutionsbedingungen）。他当然相信，"耶稣是基督"的命题"即便在思想建构中被推到边缘，甚至被推到概念范围之外"，仍将发挥作用。在霍布斯看来——大概施米特本人也如此看，这种向边缘领域的"推移"（施米特语）意味着："使基督在社会和政治领域中的作用不至产生危险；使基督教非无政府主义化

① 彼特森在 1921/22 年的一篇古代教会史讲义中表达了这一思想，到成熟年代基本上没有改变。四五十年代，彼特森在用意大利文写的讲义中，仍然基本上明确正面评价君士坦丁大帝及其国家和教会的新形式。

② 施米特，《政治的概念》（1932 版），Berlin 1963 新版，页 79 以下。

(ent – anarchisieren),但让基督在背后保留某种程度的正当化作用(legitimierende Wirkung)"(《语汇》,页 243)。[①]

政治统治可以从基督教信仰方面正当化,这对彼特森也不成问题(彼特森,《真理的见证》,页 216)。然而,对临近的上帝国的信仰只会相对地、有条件地巩固世俗统治的支柱,而世俗统治的形而上的基础却因此受到冲击。从主权专政行动推导出上帝主权证明后,世界便被置于非常状态(Ausnahmezustand)。对彼特森而言,这种非常状态便是我们生活于其中的终极终末论时代无法抹去的标志。通过耶稣基督的十字架和复活,上帝才建立起一个新的、有其秩序的终极世界。这种新秩序——如登山圣训的要求和赐福中显现出来的秩序,按彼特森的说法,不可从旧世界的正常情况来理解,只能从"一种非常状态和非常处境的思想"来理解(彼特森,《〈路加福音〉讲义》,释 4 章 27,页 153)。

四、启示录式的敌人

彼特森与施米特处于最密切、频繁的思想交流时,施米特正在形成其以划分敌友来界定的政治概念,而彼特森在向他的学生解释《路加福音》时,对其中爱敌人的训诫(《路》6:27)作出了极其有趣的解释(彼特森,《〈路加福音〉讲义》,释 4 章 27,页 149)。[②]正是在这一点上,彼特森大概也激发了施米特对政治的解释,况且彼特森早就提出了自己的与"敌人"论题近似的论题。

---

① 关于这种非无政府主义化,参 M·Meyer, *Ende der Geschichte*? (《历史之终结?》),Munchen/Wien 1993,页 177。

② 这篇讲义以简略形式收入彼特森为 RGG 神学词典写的词条 *Bergpredigt: Biblisch*(《圣经中的登山圣训》),1927(910 栏)。

在一张肯定不是1920年以后，而是以前的笔记本纸片上，他写下了这样的看法：

> 人们没有敌人，人们不会由于“处境”、由于赞成某种理念而招来敌人和竖敌——如此称为“敌人”的，都是小孩的劳什子。人们自造（erschaft）敌人，人们并不创造理念，而是敌人，并不制造朋友，而是敌人。敌人为人们提供了自己内在的生存可能性，并没有敌人，敌人是被制造出来的，因为人们需要敌人犹如需要可人的面包，以便把握永恒和自我。因此，奥古斯丁（在他之前已有保罗）、路德、基尔克果（还有俾斯麦）便与因他们方才出现的敌人斗争。论战是所有这些人的本分，因为他们要“生活”。对于这些人来说，论战和现实是从魔鬼之灵和恒久忍耐（原文如此）阶段转入双关含义（doppelsinnigen）之灵阶段的进程。

彼特森在解释登山圣训的戒律时，也表述了这种自造敌人的看法。“你们的仇敌，要爱他！恨你们的，要待他好！诅咒你们的，要为他祝福！凌辱你们的，要为他祷告”（《路》6:27–29）。彼特森对这段经文的解释，基于前面曾提到的前提：必须按终末论的非常状态来解释这一诫命与我们寻常的行为准则的关系。施米特将爱敌人的戒律仅仅理解为对个人的要求，因而排除了这一戒律对其政治的定义可能产生的干扰因素（《政治的概念》，页29）。在彼特森看来，这一戒律指的是公敌。然而，假若在一般行为的意义上将这理解成和平主义的戒律，便误解了非常处境的辩证法（彼特森，《〈路加福音〉讲义》，释4章27，页153）。

登山圣训所讲的敌人、憎恨者、诅咒者、压迫者,在通常处境中——即人身上的东西还未显示出来、"邪恶的奥秘还未披露"的时候,是不存在的(彼特森,《〈路加福音〉讲义》,释 4 章 27,页 154)。耶稣所说的敌人,并非市民的敌人,而是终末论意义上的敌人,他们在耶稣显身为基督的时刻才露出头来。这个敌人与敌基督者携手而出。爱敌人的诫命并非是对当今世界的道义要求,它已经带有"正在来临的新纪元(Aons)的朋友品格"的印记。从当今纪元的立场来看,这种爱倒值得憎恨。人们几乎可以说:"对敌人的爱生育敌人,善生恨,祝福生诅咒,祷告创造压迫"。这个敌人"并非有时必然(从辩证法上必然)属于任何一种论断的反对者,而是从恶魔的深渊里挖掘出来的"敌人和憎恨者,他们"超逾了人的敌人的所有限制";这敌人本来并非是人,并非个体,而是"具有一个极其客观的和非人身内涵"的敌人。这样一个敌人在终末论的非常处境中:

> 具有如此一种强度,使得爱、善行、祝福、祷告都成为在效力上超过所有人性的斗争手段的斗争手段。之所以必然超逾所有人性的斗争手段,乃因为它们并不在此纪元中,不是出于此纪元的情感,其终极根据并不在人身上,而是出自正在来临的纪元,出自于以十字架上的死和复活超越了当今纪元的基督的隐秘联系。(彼特森,《〈路加福音〉讲义》,释 4 章 27,页 154)

如果从施米特强烈的敌友划分观中可以看到,起作用的是潜在的启示式的意向(apokalyptische Intentionen),在彼特森那里则可以在某种程度上看到这样的清晰表述:敌基督者终于在最

后露面之前已经与敌人、憎恨者、诅咒者、压迫者一起参与"一场不可见的、隐秘的、无意识的密谋",与这些人相对立而出现的,是那些在"一场同样不可见的隐秘密谋中……与基督联系在一起的人"(彼特森,《〈路加福音〉讲义》,释4章27,页151)。不过,人们立即看到了这两种提法的差别。在施米特那里,论战性的政治定义事实上指的是,各政治统一体(Politische Einheiten)时刻准备着从其自我意识的某一特定沸腾点出发,展开一场现实战争,即便这一战争强度是通过宗教动机获得的,也没有什么不同:世界之内,争纷始终存在,也就是说,在旧纪元的舞台上以旧纪元的武器展开的争战始终存在。[①] 相反,在彼特森那里,虽然他的提法乍听起来充满火药味,所讲的其实根本不是传统的军事战争。向敌人发动的攻击是由爱、善行、祝福、祈祷构成的,这些行动带有超自然来源的印记,将迫使敌人撕下伪装。彼特森并不排除,在这种争战中会有流血,但这是敌人肆饮的殉道者、牺牲者身上流出的血。[②]在非常状态的终末论舞台上,的确有武装上的不平等,不过,表面上处于劣势的,最终将成为强者。

---

① 这也适用于特别激烈、普遍和非人性的战争,按施米特的说法,它"超越了政治"(《政治的概念》,页37);亦参1963年版页119的补注。关于"绝对敌人",参施米特,*Theorie des Partisanen: Zwischenbe - merkung zum Begrie des politischen*(《游击队理论》),Berlin 1963,页91以下。在这里,敌人清楚地带有启示录式的特征。

② 牺牲和殉道的意义以这样一个世界为前提,在其中,真理问题尚未中立化,世界本身仍然受自然力量的威胁。像施米特一样,彼特森对中立化世界心怀恐惧,在手稿中,他有时从世界的权力特征这一事实以一种论战性辩证法推导出如下要求:"政治的含义始终意味着突破既存的社会、经济或理智关系的领域,只有这样,针对死亡的政治目的(死刑和战争)才会向人的形而上层面和内核推进。这正是教会据以反对消灭战争和废除死刑的出发点,否则它自己建立在热血基督和殉道者的血基础上的生存,便会受到威胁"(《彼特森日记》,约1925-1930年间)。在这方面,以及在惩治异端方面(见下文),彼特森运用即临的世界新秩序并不十分彻底。

施米特想必是在与彼特森交往时形成了他的生存意义上的敌人这一政治概念,并在启示式的意义上加以强化,但并没有涉及基督教特有的敌与爱的辩证法。爱恰恰是耶稣和教会宣道最内在的特征,它以其超验根据突破了世界之内的敌人概念。①

在彼特森和施米特那里,敌人概念与对犹太教的评价究竟有什么样的关系,学界历来争执不休,对此我们必须作出类似的判断。晚近的施米特研究中,越来越多的人认为,施米特在30年代的反犹鼓噪绝非只是机会主义的失误,对他而言,犹太教最终是敌人的化身,这尤其体现在他所攻击的法学规范论(Normativismus)的主要代表都是犹太裔学者。在《语汇》中,犹太人即敌人、迫害者的字眼,比比皆是。② 彼特森在30年代同样公开著文说,犹太人之为"基督的敌人",是从与异教徒不同的另一种更原初的意义上而言的;犹太人"参与了……从使徒时代直到今天的所有对教会的迫害活动"(彼特森,《真理的见证》,页137)。人们肯定会疑心这些活动在1937年是否还会造成后果。显然,

---

① M. Nicoletti 评论说,就施米特这个阶段的政治思想而言,将敌人视为政治的终极原则已不再有神学的类比。施米特后来在《政治的神学续篇》中以三位一体论式锁定认同与辨异(敌人),从而消除了这种不一致。参其《权力的超验性:论施米特的政治神学》,前揭,页615。

② 关于施米特著述中的犹太人问题,可参 P. Bookvinder Schmitts、*Der Leviachan and the Jews*(〈施米特、利维坦与犹太人〉),见 International Social Science Review, 66/1991,页99-109 R·Mehring *Zu Schmitts Damonologie - nach seinem Glossarium*(〈从施米特的《语汇》看他的魔鬼论〉),见 Rechtstheorie(法学理论),23、1992,页258-271。H. Hofmann, *Legitimitat gegen Legalitat: Der Weg der politischen philosophie Shmitts*(《正当性对抗合法性:施米特的政治哲学之路》),Berlin 1992(第二版〈前言〉,页XXVIIf.) R. Groes, *Schmitts "Nomos" und die "Juden"*(〈施米特的"大地的法"与"犹太人"〉),见 Merkur(水星杂志),(47)1993,页410-420。

它们引起了施米特的注意。①

然而，两人对被视为敌人的犹太人的看法，根本上属于不同的语境。彼特森在20年代开始系统地关注犹太人问题，当时他怀着忧虑的心情注意到，政治和种族论或“人民运动”(Volkische Bewegung)越来越致力“解决”犹太人问题，但神学却要求放弃这一问题，尽管犹太人的生存、特性和命运只可能从神学来理解，避免政治“解决”的直接干预。彼特森援引《新约》中视犹太人为“敌人”的说法，只是二三十年代前后一贯援引《新约》的一个某种程度上的辩证步骤：犹太人应为其生存而感谢上帝的遴选，他们“误入歧途”，不信靠耶稣基督，却想继续拥有特权和殊荣。正是由于以色列“误入歧途”，拯救才及于异教徒。教会“由犹太教徒的教会变成异教徒”的教会，应理解为：犹太教的根始终是教会无法抹去的本质特征(参彼特森，《神学文集》，页459)。教会是“犹太教徒和异教徒的教会”，因为，这两群人各以自己的方式对耶稣基督的牺牲负有罪责，并因基督的牺牲而相互和解。最终，如彼特森1933年发挥保罗的话时所说的，没有犹太人最后的反悔，世界在终末之时的最后完成是无法设想的。② 施米特对犹太人怀有一种充满仇恨的敬佩感，尽管犹太人作为形态也是他自己的问题之一。③但是，施米特却拒绝彼特森在这一问题上所持有的丰富辩证思想——从神学和终末论的和解观来看待

---

① 施米特将彼特森〈殉道者与教会〉(Hichland，[34]1936/37，页385-397，随后收入其文集中的《真理的见证》)中的有关段落画线标出。

② 参彼特森，〈犹太教徒与异教徒的教会〉，见彼特森，*Theologische Traktate*(《神学文集》)，页279以下。关于彼特森对犹太思想的解释，参拙著页545以下。

③ 参N.Sombart的回忆录：*Jugend in Berlin* 1933-1943：*Ein Bericht*(《1933-1943年柏林的青年时代纪事》)，Frankfurt 1993，页259以下。

犹太人问题。[①]当然，就犹太人问题而言，彼特森的神学之刺仍然留在他的肉中。[②]

五、教会的新公共性

施米特这位天主教"深化者"的基督信仰的生命品性，事实上就是在终末论的艰难时刻彻底深化信仰的决断。施米特在《语汇》的哀婉表白中将自己视为牺牲品，然而，从殉道者品格那里，施米特实际什么也没有得到。[③] 施米特在《政治的概念》中认为，只有在这样的条件下，教会才可以向其成员要求殉道：为了个人的灵魂得救，而非为了"作为尘世中的一个权力组织"的教会共同体(《政治的概念》，页48)。与这种说法不同，彼特森在《政治的概念》发表后不久概述教会的基本特征时写道，教会原则带有某种"含混性"：它虽然并非纯宗教政治的组织，但"也不并非其中不容出现诸如政治和统治这类概念的纯精神性组织"。[④] 所以，施米特对殉道者的私人化解释，与彼彼特森毕生

---

① 在1936年7月20日的一封信中，施米特如此评论彼特森的犹太教神学："在InnozenzⅢ的布道中(Migne t.215，页329)，我发现一段话：de latere primi Adae dormientis formata est Eva；de latere secund Adae morientis formata est Ecclesa。这就是说，如果您将犹太人吸纳进教会，您就可能将犹太会堂纳入天堂概念"。

② Jacob Taubes说，彼特森从神学上论及"教会仍受犹太人约束"时，"特别使施米特关注犹太人问题"。参见Taubes 1985年8月14日致P.Tommissen的信，载Tommissen编，SchmittianaⅢ《施米特文献》，卷三，Brussel 1991，页170。

③ 撰写《权力的超验性》时尚未见到《语汇》为Nicoletti援引*Ex captiviatae salus*(《从被虏中得救》)中的一段话后认为，施米特至少曾暗示他发现了殉道者品格(页492以下)。

④ 彼特森，〈教会论〉(1928/29)，见彼特森，*Theologische Traktate*(《神学文集》)，页123。

坚持殉道者的终末论－政治性解释，而且自己从来没有僭越这一荣誉称号，形成了鲜明对照。彼特森强调，殉道者恰恰作为基督身体的一部分，甚至某种程度上作为主耶稣基督的"公共财产"（offentliches Eigentum）而受难，这种公共财产领域包括公共－建制性的教会，它一直在与像罗马帝国那样的敌基督教的极权政治权力组织斗争（参拙著，《彼特森的生平和著作》，页187、618）。这也是1937年集结为《真理的见证》小册子的圣经和教父研究报告的基本思想特点。殉道者的斗争基本上是在带有启示录色彩的政治公共性层面展开的，因为人的思想绝非与一种hic et nunc（此时此地）的政治秩序没有瓜葛，"它要么臣服于敌基督者的权力，要么臣服于基督的权力"（彼特森，《真理的见证》，页193）。殉道者的认信感染政治领域，甚至"突破……这个世界的公共性概念，宣告……一个即临的新世界的公共权利"（彼特森，《真理的见证》，页178）。

众所周知，施米特的《宪法学说》在谈到代表和认同时，公共性概念具有重要作用（《宪法学说》，页208、243）。在论大公主义的论文中，施米特就提请人们注意天主教会的公共性质："与自由主义以私人性为基础相反，天主教会的法学形式是公共性质的"。[1] 在二三十年代，彼特森曾深入研究如何根据古代基督教的教会（Ekklesia）概念从神学上构画教会的代表性和公共性品格。一个教会在希腊化古代（hellnistische Antike）的政治意义上是一个城邦（Polis）的建制化公民集会。基督徒的教会同样如此，只不过他们的城邦是一个超验值，即终末论意义上的"天国

① 施米特，*Romische Katholizismus und Politische Form*（《罗马天主教与政治形式》）1923，Stuttgart 1984，页49。

之城"(Himmelstadt)。[1] 就教会的公共性问题而言，其意义是：教会虽然作为可见的建制——正如耶稣自己那样——出现在世俗的公众论坛之前，但它并非因此而获得了其公共性品格，毋宁说，它原本依靠的是一个即临世界的超越性城邦。教会的公共性"并非'国家'赋予教会的，而是教会自身本有的，它有自己的主，主作为天上的国王拥有一种天上的'公共性'"（彼特森，〈天使之书〉，页 370）。彼特森在 1921 年对学生说，如果说从新教教会史中可以学到什么的话，"那就是，我们必须竭尽全力支持教会的自由和独立"。[2] 只有要求和实现"教会独有"的和上述意义上的"世界"公共性时，教会才可能取得对国家的独立。只有如此，按照彼特森的说法，教会才可能在政治公共领域发挥影响。在彼特森看来，关键在于，国家教会体制终结之后，新教教会很难以这种认识采取行动。他在 1928 年预言："这一发展趋势对德国的政治和民族的后果不容低估"（彼特森，〈教会论〉，前揭，页 426）。

在彼特森看来，如果要主张独立于政治领域的自主的公共性，就得主张教义学上决断的可能性，两者不可分割。自主及其主权与决断的这种系统联系，彼特森大概是从施米特那里得知的；不妨想一下施米特的定义：国家的本质在于，"它能作出政治决断"（《宪法学说》，页 134）。或者想一下《政治的神学》中著名的第一个命题："主权就是决断非常状态"（《政治的神学续篇》，页 11）。在教会中，对终极义务的教义学决断只有在非常状态

[1] 彼特森，〈天使之书〉(1935)，见彼特森，*Theologische Traktate*（《神学文集》），前揭，页 329；〈教会论〉，见彼特森，*Theologische Traktate*（《神学文集》），前揭，页 422。

[2] 彼特森，〈17 和 18 世纪教会史讲义〉§ 8，1921 年夏季学期。

中才会作出;教义学决断是越出常规的状况,教会中正常的教义宣讲的实质内容和形式有效性,都依赖于这种非常规的状况。[1]有相应的权威存在,才可能有教义的存在,权威才能赋予教条以法律效力和义务。观念史已经确定了这一点,因为"教义"的确定用法,恰恰源于古代的法律语言,指行使国家法权的特定形式(彼特森,《教义史讲义》,前揭,页7)。彼特森也对政治领域和教会领域作了类比:"教会中教义学决断的领域类似于国家中的政治决断领域"。[2]

既然教会由此成为一个本质上独立的值,对于一个政治共同体(Politisches Gemeinwesen)而言,教会必然原则上——虽然并非在每一具体情况下——是一种危险。彼特森自己想到并明确表达的这一看法,依据的是使徒保罗在《哥林多前书》六章开头发出的警告:不要将基督教内部的争讼交给世俗法庭——"不义者的法庭",而应交付将审判这个世界的"圣者"。彼特森承认,"我不得不说","这段话我越读越晕乎"(彼特森,《〈哥林多前书〉诠释讲义》,释6:1,页127)。[3] 他感觉到这段话的后果无法估量,"否认国家法律对教会诉讼的管辖权限,以自己的一套法律取而代之,这无异于诉诸天使世界发起一场整个世界的革命……与这革命相比,莫说法国大革命,连俄国革命也不过是儿戏而已"。在罗马国家的政治处境中,教会受迫害在彼特森看来

① 彼特森在1928/29年冬季学期的《古代教义讲义导言》中就此发表过意见,参拙著,《彼特森的生平和著作》,页637。

② 彼特森,*Die neuests Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*(《新教教会在德国的最新发展》),见载:Hochland 31,1933-1934,页64-79,144-160、156。彼特森将援引的句子疏排印出。

③ 彼特森后来删去了这段话,同时还删去在因突然的发现而激动时冲动地写下的其他几段。

就完全可以理解了："罗马的皇帝们假若听凭事态发展，就不必尽他们的义务了"。但教会最终以数以百计的殉道牺牲换来了胜利。基督教法权（christliche Gerichtsbarkeit）产生了。然而，过去两百年的历史是反革命的，"从世界中崛起"的反【教会】革命，重新摧毁了古代教会取得的成就。但彼特森认为，有朝一日可能又会再来"一场来自教会的革命，摧毁这个七拼八凑起来的世界"（彼特森，《〈哥林多前书〉诠释讲义》，释6:1，页128、125、129，添加词语已删）。

从最后提到的教会的公共性和自主性的观点可以看到，在旧世界及其政治制度与新纪元及其教会之间类比的政治－法律理解中，有一种辩证法。彼特森曾不时利用施米特的政治概念，以便提出作为新纪元之制度的教会自身的自主性。这并非有违基督教信仰的本质，因为，在一开始、甚至从耶稣开始，福音宣道便以法的和政治的说法来表达，基督教制度也是模仿政治制度而形成的。如果按广为流传的观点，20年代的施米特使用的国家法概念来自罗马教会的政治形式，国家法概念在罗马教会中享有原居权（Heimatrecht），施米特的政治概念对彼特森特别有用，就丝毫不令人奇怪了。

六、旧状态与新状态

就政治的和教会神学的领域而言，法和政治概念的类比用法不可能处于一种礼让的中庸状态，平和友爱地划分世俗领域与精神领域各自的自主性，这必然将作为对手的彼特森和施米特推向冲突。就最深层的方面而言，这一冲突涉及到，两人关于国家与教会的观点，都不是描写性地从现存制度层面出发的，他

们都深究某种基础状态(Status),这就是一个民族的特殊"情状"(Zustand),政治制度恰恰以这种民族的特殊"情状"为基底,或者说,是从中建立起来的。问题就来了:哪一种状态具有最终的、最深远的有效性?

对于1930年前后的施米特来说,很清楚的是:政治状态,即国家态具有最终、最深远的有效性。"就其字面含义和其历史现象来看,国家是一个民族的特殊状态,在危急关头(im entscheidenen Fall)能拿定大局的状态,因此,与这种状态相比,许多可设想的个人状态和集体状态简直就算不上是状态"(《政治的概念》,页20)。按施米特的说法,这种国家概念源于专制君主时代,而且教会的状态也隶属于这一概念:"因为政治统一体的这种含盖一切的状态,使其他所有状态、尤其等级和教会,都相对化了,并完全吸收了所有的状态关系(Statusverhaltnisse)。国家或政治状态,成为绝对意义上的状态"(《宪法学说》,页49)。在施米特看来,这并非仅仅是历史的结果,而是现代国家本身的特征:

> 现代国家是一个自足的政治统一体,就其本质而言是状态,一个整体的、在其自身内相对化了所有其他状态的状态。在其自身之内,现代国家不可能承认任何先于或高于自身并因此而具有相同合法地位的公共-法权状态(gleichberechtigten offentlich - rechtlichen Status),也不可能承认有一种中间关节在自身之上或独立地与自身并立列,从而可以插入自身领域。(《宪法学说》,页173)

这种整体状态及其国家概念，与彼特森所代表的基督教神学的基础相抵触。彼特森也动用状态概念，以便从本体论上规定基督徒生活(Christsein)。通过洗礼，基督徒“从旧纪元状态转身到新纪元状态”(彼特森，《〈罗马书〉讲义》手稿，第一讲(1925年波恩)，释 8：4)。“所以，洗礼是一种法权行为(Rechtshandlung)，产生出一个特定的法权状态(Rechtszustand)——超自然的法权状态，进而产生超自然的在(ubernaturliches Sein)，因为这种法权纠纷是在天与地之间展开的”(彼特森，《〈哥林多前书〉讲义》手稿，页 124)。得救之人是超验的城邦社群的全权公民，但他的这种终末论状态必然与自身仍然隶属旧的政治状态的处境发生冲突，并不得不对此作出决定。于是，国家公民中的基督徒某种程度上便处于双重状态，因此从政治上讲，不再可能仅从终极、绝对的意义上来明确定义。这最终关系到教会中上帝的新子民的构成法则，这种构成法则把人们从所有人民、各个民族和社会阶级群体中召唤出来，形成新的人民：

> 由于教会是上帝的属灵子民(das pneumatische Volk)，因此，教会不可能基于属血肉的来源，只能基于自上而来的属灵的出生成分。教会也不可能按人的自然差异来划分。比如说，民族教会(Nationalkirche)这样的概念就是自相矛盾的。国家可以按民族来划分，教会则不然，否则教会就世俗化了，成了自然秩序及其肢体的一部分。由此得出的结论自然是，在基督教的前提下，政治社群与宗教社群不可能像犹太民族那样相互重合，政治当局不可能是基督教会中的当局。整个问题在于：自从上帝子民的属性不再是由亚伯拉罕或

> 以撒的血源构成的,而是由上帝的应许和拣选决定的,才有了根本意义上的国家和教会。国家与教会之间的所有斗争,都是由于上帝的选择和应许打破了自然秩序。(彼特森,《〈罗马书〉讲义》第二讲手稿【1927/28 波恩】,释 9:10-13,页 266)

"犹太教徒和异教徒构成的教会"才根本克服了所有自然的和政治的状态("从此不再有犹太人和希腊人,不再有奴隶和自由人,不再有男人和女人;因为你们在耶稣基督身上是'一个人'" 加 3:28)。即便使徒劝告人们暂时无视新的自由而固守旧的等级(参《林前》7:20),旧等级的绝对地位仍然被打破了,一股不可遏制的动力开始发挥作用。在现代的平均化和中立化面前,彼特森为尊重自然秩序和社会秩序及其差异辩护,尽管如此他仍然感觉到和坚持这股施米特想排除的革命性,有时甚至无政府主义的基督教动力。在政治领域尤其如此。在彼特森看来,从根本上说,基督教的出现"摧毁了自然秩序和历史秩序之内的作为某种绝对者的政治",以致人作为基督徒可以对政治领域采取某种漠然态度(彼特森,《〈罗马书〉讲义》第二讲手稿【1927/28 波恩】,释 13:1 以下,页 374)。只有从终末论的观点来看,旧世界还令人感兴趣,因为这个世界并非中立的现象世界,而是"处于某种状态中的世界",处于"此纪元与另一纪元的政治反题(politische Antithetik)中"的世界。在这一反题中,旧纪元的自足性被打破了,其统一体破裂了,绝对的政治统一体的可能性也由此而被消除了。施米特在《霍布斯的国家学说中的利维坦》中抱怨的"对原初政治统一体典型的犹太-基督教式的分裂"(《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 21),彼特森在简洁评论时

说，其实源于耶稣的一句话。[①]

按彼特森的说法，教会因此有充分理由从新纪元角度反复"决定性地干预政治生活"，虽然教会本身不大可能是政治行为持续的担纲者，因为教会的政治基础——新的永恒城邦（ewige Polis）还仅是一个超验的值。彼特森与施米特的基本差别，表现在关于教会的"potestas indirecta"（间接权力）的争论中。施米特严厉拒绝中世纪教会法典中表述的教会间接干预国家的可能性学说，在1938年发表的《霍布斯国家学说中的利维坦》中，将教会与其他社会利益组织诸如政党和工会等看作一回事（《霍布斯国家学说中的利维坦》，页21）。彼特森当即作出反应："只有当人们放弃做基督徒，并决定成为异教徒，针对'间接权力'的论战才有价值"（〈致施米特明信片，1938年8月13日〉）。其他天主教徒在这一点上也有类似想法，波恩大学的教会史家诺伊斯（W. Neuβ）说："施米特把他的书寄给了我。我肯定，他得为此感到羞愧。这简直是在恶意攻击'间接的权力'。但愿他晓得，新教徒对他这样的天主教徒会作何感想！实在可悲可叹！"（〈致彼特森的信，1938年8月23日〉）巴里翁也将施米特的这一拒绝教会的"间接权力"之举看成他背离了自己的《罗马天主教与政治形式》一书的立场，转向一种新的原则。只有当施米特"那么暂时质疑以往曾认可的教会成为直接的政治代表的正当资格"，在他那里，"对一种自足的政治概念的完美

① 1938年8月13日寄给施米特的明信片。彼特森指的大概是耶稣就纳税问题说的话。见〈加拉太书〉22:21;〈路加福音〉20:25。另参 J. Moltmann: *Covenant oder Leviathan? zur politischen Theologie der Neuzeit*（〈契约还是利维坦？——评近代的政治神学〉，见 ZThK 90，1993，页 299－317。

论证才成为可能”。①

从《语汇》中的说法可以推断，反“间接权力”构成了施米特将自己看作神学法学家的基本成分，他认为自己已经可以去冒险参与施行直接权力，其他人——即神学家们倒易于保持安全的距离，去推行“激进的信念伦理”(radikale Gesinnungsethik)。施米特看到法学家塞普维达(Sepulveda)与多明我会士卡萨斯(Las Casas)争夺直接或间接权力的“激动人心的斗争”时(《语汇》，页160)，难道不曾想到自己和彼特森吗？

七、深化与超验化

施米特在《语汇》中哀叹，除魏斯(K. Weiβ)和亚当斯外，他的友人中没有谁在“深化天主教的路”上追随他。海克尔不追随他，巴尔(H. Ball)和其他许多人也不追随他(《语汇》，页165)。奇怪的是，这里没有提到彼特森，尽管人们本来最可能期待出现彼特森的名字。彼特森的著述对基督诞生以后所深化的终末论形势的神学敏锐和坚定，几乎是无可挑剔的。例如，彼特森不仅同意施米特的如下观点：现代的异端形式“使人不可能将之归咎于具体的人”(《罗马天主教与政治形式》，页30)，② 1925年，他甚至敢于用带轰动意味地对公众说：人们以往曾“颇为明智地”在肉体上惩罚异端。③ 彼特森当时的新教同事们感觉到，这样

---

① 参巴里翁，*Kirchen und Kirchenrecht*(《教会与教会法》)，W. Bockenforde 编，Paderborn1984，页606。

② 关于彼特森的与此有关的记述，参拙著，《彼特森的生平和著作》，页598。

③ 彼特森，〈神学是什么？〉，见彼特森，*Theologische Traktate*(《神学文集》)，前揭，页28。

的“深化”简直是“天主教性质的”。后来,他曾以〈约翰的秘密启示释义〉为题在纳粹帝国作巡回报告,报告处处让人感到迎面扑来的原初基督教的“火热气息”(彼特森,〈真理的见证〉,页202)。然而,这种“深化”形式显然并非施米特所企求的,虽然彼特森与他一致认为,世界上终极的生存和肉体纷争绝不像“某些和善人物”倾向认为的那样,不过是“单纯的误解”(彼特森,〈真理的见证〉,页 175)。用基尔克果的说法,对这两个人而言,一般性之本质只有在例外状态中才被揭示出来(《政治的神学》,页22)。对彼特森而言,终末论的例外情况触及到比施米特在其前法学的反思(prajuristische Reflexionen)中所设想的更为基本的层面。

在彼特森看来,整个历史以及一切政治事件和抉择(Optionen),都处于因耶稣基督而出现的终末论意义上,但一定程度上又是世界－政治意义上的转折点,临近的上帝国促发了对一切价值的重估,贫穷、孱弱、疾病、痛苦、谦卑、甚至疯狂、罪、死亡都在终末论意义上得到重新鉴定,并发生根本变化。甚至人的观念也因此而改变了:人子使人上升到超验状态,而人子自己则“处于”病人、疯子、罪人、穷人的境地,“人借助人子的牺牲摆脱了他们的自在(Selbsein)和他们作为人的自我囚虏(Selbstverhaftetsein)”。[①]

与此相反,施米特虽然为其政治理论奠立了某种对抗遍及世界的非政治化和中立化进程的神学基础,毕竟还谈不上拥有观察超验而又刺激着此世的基督福音目的(telos)的视角,这个

---

① 彼特森的 1935 的论文〈人是什么?〉,见彼特森,*Theologische Traktate*(《神学文集》),前揭。彼特森在 1927 年左右的讲义中已经展示了这篇文章的基本思想。

目的颠转了现行秩序,为强化决断处境提供了根据,而且显示了解决方案。施米特曾透露,其政治概念的基础是“关于世界和人有罪的神学基本教条”(《政治的概念》,页64)。① 这当然是指基督教教条,不过,在施米特的论著中,很少谈及对这种罪性的基督教教义学的回答,很少谈及终末论意义上的价值和观念的重估对得救的人产生的影响。同样,对照彼特森的神学,人们可以看到,尤其在犹太人问题上,施米特对敌人概念的反思实际上半途而止。

人们可以理解,为什么施米特纳入其政治理论的,只是基督教的强化部分,并将它世俗化,而非基督教的终末论解决方案。显然,终末论不可能世俗化,除非设想出一个非现实主义的,至多以暴力强行实现的乌托邦,或者在史无前例的丧失水准的情况下,设想出一个轻易满足需求的中立化世界王国。但无论施米特还是彼特森,都已经对这样的世界王国宣战了,因为他们觉得,这种王国敌基督教地与终末论的和平王国对峙(参拙著,《彼特森的生平和著作》,页742、840)。正是在这一点上,施米特自食其果,因为他在其构想中故意略去了具有重大的政治值的教会。在教会领域,已经存在着即临世界的新正义,终末的和睦已经预先拆除了犹太人与异教徒之间“充满敌意的樊篱”(参《弗》2:14)。在教会中,可以大胆实现终末论秩序,因为教会关注的并不是直接行使政治权力,要么强行全盘贯彻提高人的自然能

① 参H. Meier, *Carl Schmitt、Leo Strauss und "Der Begriff des popitischen": Zu einem Dialog under Abwesenden*(《施米特、施特劳斯与“政治的概念”:隐匿的对话》),Suttgart 1986,页62以下;Fr. Balke, *Zur politischen Anthropologie C. Schmitts*(《论施米特的政治人类学》),见H. G. Flickinger编,*Die Autonomie des Politischen*(《政治的自主性》),Weinheim 1990,页37–79。M. Meyer前揭书,页138。

力的新秩序,要么实用化地完全放弃提高人的自然能力,这两种危险,原则上都比较小。但这种基于即临的世界进行的尝试,仍然可能和应该波及旧纪元的政治秩序,其形而上的自主性和作用已经被即临的世界相对化了。彼特森在这里立即指出一些具体问题,比如天主教会出于其本质而反抗所有民族主义和帝国主义(参拙著,《彼特森的生平和著作》,页366、495、808)。但彼特森也让人注意到,从基督教立场看,仍然可以积极采纳某些确定的国家形式,因为它们的秩序本身已经在某种程度上透入到终极时间秩序中去了(参拙著,《彼特森的生平和著作》,页805)。在这种情形下,教会的"间接权力"并非意味着不负责任的施加影响,而应看成是这样一个世界的必要工具,按基督教的观点,这个世界时间紧迫地处于新旧秩序之间的交接时代(Zwischenzeit);在这交接时代,旧的价值观、界线和敌人已经开始被克服,但新秩序及其普遍的统一体尚未以政治规定、法律、惩治威胁的形式实现自身。

八、拦阻者与敌基督者

施米特与彼特森的启示录式世界观的同和异,最为清楚地表现在他们对《新约》以暗示方式谈到充满奥秘的历史神学值(geschichtstheologische Groβen)的兴趣:历史终结前的最后阶段,作为基督的对立值出现的敌基督者和拦阻的人(Katechon)(参《帖后》2:6)形成一股"隐秘的违法力量"(geheime Macht der Gesetzwidrigkeit)。施米特透彻研究了敌基督者的形像,并像彼特森一样,将它等同于"现代的技术-经济机器"(《罗马天主教

与政治形式》,页 26)。[1] 但施米特更深刻地关注拦阻者,说得更明确些,他关注的问题是:罗马帝国灭亡后,谁在扮演拦阻者的角色,这拦阻者多大程度上几乎可以说是自己受命充当这一角色(关于"拦阻的人",参《语汇》,页 63、253、272 以下。M. Meyer 前揭书,页 168)。相反,彼特森却提出了一个在施米特看来会刺激"罗马人"的问题:就神性的基质保障(der gottlichen Bestandsgarantie)来看,被选中的民族犹太人是否更应该被看成恒久的值。[2]

对彼特森而言,拦阻者——终结的阻挡者,绝非一个积极的关注对象,而是相反。出于对当前世界的厌恶和对即临世界的向往,彼特森甚至会请求:"但愿阻挡者……不要再干阻扰的勾当。让人演出最后一幕吧!"(《彼特森日记》,1918 年 7 月 7 日)然而,既然最后一幕的演出不会不伴随着抵制敌基督者的种种诱惑的最后考验,彼特森尤其关注的并非阻挡的人,而是敌基督者。在历史神学在这一点上,彼特森和施米特显得完全对立。施米特有言:"面对阻挡者:我信赖阻挡者:对于我,他是作为基督徒理解历史并找到历史中的意义的唯一可能性"(《语汇》,页 63)。彼特森则说:"我在探索敌基督者。我认为,这是基督教历史-神学最真实的形式"(《彼特森致 A. Dempf 的信,1957 年 12 月 18 日》)。

在这里,法学神学家与神学法学家之间出现了至为深刻的分歧。陶伯斯与施米特交谈时了解到这种情况,并将此归结为:

---

① 关于施米特与彼特森在这个问题上的一致性的详情,参拙著,《彼特森的生平和著作》,页 827 以下。

② 例如致 Fr. Dessauer 的信:"人们可以说:罗马人还在,但这意思不过是说:犹太人会活到世界末日"。另参《犹太人和异教徒构成的教会》,前揭,页 280。

> 施米特的兴趣只在于政党，在于阻止混乱上行，在于不让国家消亡。无论为此付出多大代价也在所不惜。神学家和哲学家难以效法；但对法学家，重要的却是：只要能够找到一种法律形式——无论以怎样钻牛角尖的方式找到，就应无条件地去做，否则混乱就会肆虐。这就是施米特后来所谓的阻－挡（Kat – echon）：遏制自下而上的混乱。这并非我的世界观，也非我的经验。作为启示录者，我可以设想：我的经验将灭亡。I have no spiritual investment in the world as it is（事实上我没有在灵性上投入这样一个世界）。[①]

大体上可以附议陶伯斯的这种归纳，尤其就施米特的情形而言。当然，绝不可由此推导出法学与神学之间一般的、绝对有效的划分，似乎法学家无论如何得使现存的东西合法化并确保其存在，神学家则好像只对即临的世界感兴趣。绝不可像施米特所做的那样，剥夺基督教超越此世的力量，以便在基督教的前提下从事法学和发展国家学说。这一阶段的施米特的兴趣，也许在于有意突显政治的超验层面，[②] 但彼特森的神学却指出，除非将教会算作直接传达超验领域并间接刺激政治领域的值，

---

① J.Taubes, Die politische Theologie des Paulus（《保罗的政治神学》），Aleida 和 Han Assmann 等编，Munchen 1993，页 139。

② Nicoletti 研究的目的便在于指出这一点。Nicoletti 自然也注意到，施米特在 1930 年前后致力研究一个由民族神话取代超验性的内在政治体系。见氏著，前揭，页 579。关于这种分期方法，也可参 G. Meuter, *Zum Begriff der Transzendenz bei C. Schmitt*（《评施米特的超验概念》），见 Der Staat（《国家学刊》），(30)1991，页 483 – 511、510。

这一尝试不可能不受政治领域中形而上的总体化(Totalisierung)的影响。尤其引人注意的是施米特在30年前后的一系列尝试,它们明显处于这一认识魔圈中。其《宪法学说》亦属此列。

我们拥有足够的1925年至1932年间的传记材料,它们证明,施米特当时"对一切宗教问题"的态度,"简直像执拗的弱冠大学生"(〈亚当斯致彼特森的信,1929年8月26日〉)。有的人说到施米特"对作为外在权威的神学家们的畏怯"(〈W.Gurian致彼特森的信,1929年9月20【或29】日〉),说到他的"反罗马情绪"(〈亚当斯致彼特森的信,1927年3月7日〉),施米特还曾谈到国家与教会的同一(〈亚当斯致彼特森的信,1926年12月14日〉),想将教会局限于国内集议场(Forum internum)(〈亚当斯致彼特森的信,1927年9月6日〉)。人们尽管可以用施米特对教会的婚姻管辖权的经验解释这种"执拗",但却改变了下述事实:在如此可疑的宗教基础上,政治领域的"深化天主教"乃十分危险的事情。彼特森曾在不同的场合一再强调:基督教的可能性最终不是源于人的精神,而是一个新的精神可能性,正因为如此,必须以某种恭顺态度反复适应教会秩序,进人教会给予的超验世界的空间,才不至于神使鬼差地自食其果。①

九、秘密与神秘

据说施米特非常熟悉彼特森的《神学论文》(〈J.Taubes致P.Tommissen的信〉,1985年8月14日)。令人十分惊异的是,施米

---

① 彼特森关于灵知派和神秘主义的诱惑的论述,参拙著,《彼特森的生平和著作》,页311以下、399。

特虽然在一段时间里与彼特森这位学识渊博、见解深刻的圣经诠释家过从甚密,正如洛伊茨(M. Leutzsch)的考察① 所证明的,施米特思想中的圣经知识显得颇为贫乏。施米特利用《新约》时显得相当矜持,这大概是由于彼特森以原始基督教思想财富滋养的圣经诠释透映出启示录之火,这对施米特这位阻挡者的政治神学是一个基本威胁。另一方面,施米特也有意隐藏其思考的神学前提。"深化天主教"是他隐秘的关键词,属于他以灵知派方式"完全为己"所用(《语汇》,页16;另参 Sombart 前揭书,页256以下)的"Riservata und Arcana"(特权和隐秘),这些"特权"和"秘密"与其对公共性诉求所作的曲折的国家学反思,明显相矛盾。施米特写道,Arcana(秘密)——掌握权力的秘密学说,属于"任何伟大的政治"(《罗马天主教与政治形式》,页58)。即便从历史角度看,它乃是神学值在政治上的世俗化产物(Sakularisate)。②在施米特再造法学③ 的"神秘圣坛下的地窖"中,固然也有基督教传统的成分(如阻挡者学说),但彼特森却很清楚:只有"此世纪元"的主子才拥有秘密,"未来纪元"的上帝拥有的是奥

---

① 参 Martin Leutzsch, *Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt*(〈圣经的关联及其影响史与施米特〉), Bernd Wacker 编, Die eigentlich katholische Verscharfung(《真正意义上的深化天主教》), Munchen1994, 页175–202。

② 参施米特,《论专政》,页13。另参 M. Stolleis, *Arcana Imperii und Ratio status*(〈帝国的秘密与等级理性〉),见 M. Stolleis 编, *Staat und Staatsrason in der fruhen Neuzeit: Studien zur Geschichte des offentlichlichen Rechts*(《近代早期的国家和国家理由——公法史文集》), Frankfurt 1990, 页37–72,尤其页38:"教会奥秘与其世俗化的衍生物秘密政治之间的类比……教士与法学家(两者都是维护特殊秘密的知识精英)之间的类比,对现代国家的产生具有核心意义的"。

③ 参施米特, *Die Lage der europaischen Rechtswissenschaft*(〈欧洲法学状况〉),见 *Verfassungsrechtliche Aufsatze in den Jahren* 1924–1954(《1924–1954宪法法论文集》), Berlin1985, 页386–429。

秘。[1] 这些奥秘作为奥秘已经公开。彼特森的神学从根本上说明了，公共性诉求与这种公开是联系在一起的。这种公共性并非简单地等同于19世纪的公共诉求（Publizitatsforderungen），毋宁说，这种公共性品格是从基督教终末论独有的意义上来理解的，它基于未来纪元和主耶稣基督在终极时间中的统治。

教会生活与每一个基督徒——不论教士、神学家还是平信徒——的生活一样，都处于这种公共性诉求的光照下，都必须向此世公开。按彼特森的说法，谁如果以私人身份对待基督，就无异于否认耶稣基督的终末论统治的公开性诉求——施米特的天主教化的私人神话不正是如此吗？[2] 这也适用于基督教神学家，他们在公开的信仰文献（圣经、教会学说等）基础上，而非依据深藏的秘密教义细察深究。神学家的生存也是公开的。使徒写道，我们当中没有谁过的是一种私人生活。彼特森在1937年补充说："我们始终对主的公共性、对主的自我公开承担义务"（彼特森，〈真理的见证〉，页201）。

施米特的地窖神学（Krypto - Theologie）有如基尔克果的面具诱惑着当今的研究者，对某些研究者来说，它简直是魅力无穷的迷宫。人们不应忽略其中的底蕴，更不可当作"天主教的"底蕴。在纳粹时代危及生命的争执中，人们无论如何无法理解施米特在《霍布斯国家学说中的利维坦》中采用的那种双重基础的论证：

---

① *Marginalien zur Theologie*（《神学札记》），Munchen 1956，页97。

② 彼特森将这看成异端的本质，参30年代的《〈约翰启示录〉讲义手稿》，释2：14，页54。

施米特将新作寄给了我。他使用论据的方式表明他已过气了。在当今德国,只有品格和严肃态度才赢得尊敬,施米特亦此亦彼的含混(Ambiguitat)只会给他带来所有人,包括纳粹和天主教徒的鄙视。可怜的施米特,他永远懂不了这要津。[①]

---

① 彼特森致妻子 Matilde 的信,1938 年 7 月 11 日(原件为意大利文);另参 Nicoletti 前揭书,页 444。

迈尔(**Henrich Meier**)

神学抑或哲学的友爱政治?*

吴增定　张宪　译

拙著《施米特、施特劳斯与“政治的概念”:隐匿的对话》(*Carl Schmitt, Leo Strauss und 《Der Begriff des Politischen》: Zu einem Dialog unter Abwesenden*)1988年春问世以来,围绕施米特的争论经历了一场深刻变化。一位整理施米特早期文献的批评家在1993年断言,《隐匿的对话》成功地把日益激烈的争论导向一个新方向,这篇论著虽然篇幅不长,却引发了“争论的神学转向”。倘若这个看法不错,自那以来,就解释施米特既有张力又复杂难辨的著作以及就围绕种种解释而展开的追问实情的争论而言,政治神学已经无可回避地成为人们的关注焦点。《隐匿的对话》所确立的观点——施米特是政治神学的代表,在1994年

---

* 本文是作者为其著《施米特、施特劳斯与“政治的概念”》(*Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einem Dialog unter Abwesenden*)重版(1998)所加的跋。正文部分由吴增定博士译,注释部分及正文(尤其第二节)中的诸多法文引文由张宪教授译。——编者注

问世的该书姐妹篇《施米特的学说:四论政治哲学与政治神学的区分》(*Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*)中得到进一步发挥。过去十年间,这种提法引发了无数论文、专著、文章和报告。某些作者泛泛抓住这一论点,认为施米特思想的核心是启示信仰;不少论文还把【施米特的】启示学说视为不言自明的事实,一位批评家在1996年甚至向自己的读者声称:就施米特思想的核心而言,再没有什么新东西可说了。1991年夏,施米特的遗著《语汇:1947-1951笔记》问世,当时并没有引起关注。鉴于这部遗著出版时没有受到重视,上面那个固执的说法就必须原谅。其实,与施米特生前出版的其他论著相比,《语汇》更能够让人清楚地了解施米特的信仰核心以及他关于敌友的基本区分。施米特生前30多年的反思和注释读起来让人觉得他在强化某种解释,正是这种解释构成了如今重版拙著《隐匿的对话》的基础。

即便《隐匿的对话》的确给围绕施米特的争论带来了"神学转向",也显然没有涉及所谓哲学转向,或者至少还没有出现一般意义的哲学转向。与此相应,尽管《隐秘的对话》考察的是政治神学与政治哲学、施米特与施特劳斯,但迄今为止,撇开英语国家的褊狭论述不谈,《隐匿的对话》几乎都集中在对话的一方——施米特和政治神学一方。拙著《施米特的学说》同样如此。尽管其中有些部分很可能促成争论的哲学转向,但对哲学转向部分的讨论仍处在开始阶段。我设想的研究是,要么围绕政治的自我认识的意义,尤其针对如下概念:通过界定敌人来界定政治的身份;要么分析施米特与霍布斯(Thomas Hobbes)的复杂关

系,完全不涉及对道德和靠近道德的事情的批判。[①]

因此,我想借重版《隐匿的对话》的机会,让"政治的神学"这一主题与近年来形形色色的误解和混淆划清界限。在《隐匿的对话》和《施米特的学说》这两部著作中,我不断引出一些涉及施米特的争论;我试图在本文第二和第三部分勾勒这些争论的线索。第二部分包括对德里达《友爱的政治》(*Politiques de l' amitie*)的评论,第三部分询问如何以恰当的哲学方式处理神学政治问题。这次重版《隐匿的对话》,还新增了〈作为敌人的哲人〉一文。这是我应《明镜》周刊之邀为《语汇》出版而写的,1991 年 7 月末以节本的形式刊印(全本则以影印本形式流传),是第一篇对这部施米特死后问世的著作的评论。英译于 1994 年发表在纽约的社会研究新学院的《研究院哲学杂志》上。[②] 意大利文的翻译已经有了预告。这些翻译根据的都是 1991 年以来流传的影印本原本,这里是德文原文的第一次面世,人们得以看到全文面目。《隐匿的对话》1988 年版的正文仍然原封不动。我的工作仅限于校订印刷错误,没有任何增补。[③]在此只想顺便提一下

---

① 对哲学争论感兴趣的读者,若比较一下我在《施米特的学说》中(页 75－94)和德里达在《友爱的政治》(Paris 1994)中(页 184－193)对施米特〈密室中的智慧〉(*Weisheit der Zelle*)的解释,可能不无收益。德里达和我的解释同一年出版,同为首次深入辨析施米特在其《从被虏中得救》(Ex Capitivitate Salus)中对敌人的沉思。

② *The Philosopher as Enemy: on Carl Schmitt' s "Glossarium"*(作为敌人的哲人:论施米特的《语汇》),Graduate Faculty Philosophy Journal, 17, nos. 1－2, 1994,页325－332。翻译有劳 Marcus Brainard。

③ 《政治的概念》的第三个文本有一些重要的变化,这些变化不可能用将施米特说成"政治机会主义"(页 5,注释 6;页 70,注释 64)来解释。我曾经评论过洛维特(Karl Loewith)面对这些变化时的不知所措和目瞪口呆,现在又做了些许补充。1995 年,我从洛维特的藏书中获得了 1937 年 6 月出版的《国际联盟与国际法》(Völkerbund und Völkerrecht)第四卷第三期。施米特在罗马作的报告(总体敌人、总体战争、总体

我曾在《施米特的学说》中提到的事:《隐匿的对话》问世后,施米特的一位早年同事、法学家克劳斯(Günther Krauss)请我帮忙。1932和1933年,他在施米特指导下撰写论新教教会法学家索姆(Rudolph Sohm)的博士论文。[①]1988年,他告诉我,当时施米特曾对他提到施特劳斯的《"政治的概念"评注》:"您一定得读。他对我的透视和洞察无人能及。"

一

一旦某个论题凝固或被打磨成了不言而喻的事,就是该让它恢复可争议性、回复其尖锐性的时候了。《隐匿的对话》提出的论点就是如此。要重新恢复其中的论点,我首先得澄清,《隐匿的对话》对施米特的解释并没有说的是什么,它根本就没有视为目的的是什么:《隐匿的对话》既没有从"其天主教渊源"来说

(接前页)国家)刊印在该期139-145页,洛维特当时在罗马,听了施米特的报告(参洛维特,*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*【1933年前后我在德国的生活】,Stuttgart1986,页86-87)。在洛维特私藏的这篇施米特文章中,有洛维特的两个墨迹:第141页上给"但是,总体战争通过总体敌人维持自己的意义"一句加了着重号;145页最后一句是:"然而,与1914-1918年战争中的情形一样,正是由于从战争中产生出敌对性,才会出现最恶劣的灾难,这样的说法其实不及如下说法来得正确和有意义:一场预先注定、无法改变、真正而全面的战争导致了一场总体战争的上帝审判"。洛维特在"上帝审判"这几个字下面划了一条线,且在旁边加了两个惊叹号。参拙著《施米特的学说》,页90以下。

① 这篇论文1936年由汉堡Hanseatisch书社(当时施米特的私家出版社)出版,题为《法的法概念:从索姆的法学思想看实证的法概念》(*Der Rechtsbegriff des Rechts: Eine Untersuchung des positivistischen Rechtsbegriffs im besonderen Hinblick auf das rechtswissenschaftliche Denken Rudolf Sohms*)。此前一年,施米特为克劳斯和奥托(Otto von Schweinischen)两人的论争文集《关于法治国家的争论》写了导言和后记,此书属于施米特主编、在同一出版社出版的丛书"当代德意志国家"中的一本。

明施米特，或证明他“吸收了教会权威的教义性知识”，也不具有这样一种企图：要么把“施米特的全部著作”还原为“一种神学的应用”，要么证明它们是“天主教世界观的结果”，甚至采纳“天主教道德哲学”作为解释的阿里阿德涅之线（Ariadnefaden），[①]遑论近年来【施米特】解读中的种种诸如此类的其他断言。把施米特思想的核心和语境规定为政治的神学，在很多人看来，这一论点涉及施米特天主教思想的全部决定性意义。这些年来，人们徒劳地不仅在《隐匿的对话》中，而且在《施米特的学说》中寻找可以暗示这类等同关系的关于施密特天主教思想的说法。很不凑巧，这两本书中既没有提到施米特的“天主教底色”，也没有提到他的“天主教基本立场”，遑论什么“天主教基本态度”。[②] 相反，细心的读者在适当的地方却遇到这样的暗示：在那些直接或重点涉及天主教会的正式论证中，施米特“在很多场合宁愿‘采取新教立场’，既不重视中介性的授权机关，也不基于某种代表制（Reprasentation），惟独关心自己的信仰或主权性权威”（参《施米特的学说》，页 223－224）。

教派的“归属”（Einordnung）不是施米特问题的核心，用来刻画施米特的形象也不恰当。除了提供某种欺骗性的虚假信息之外，教派归属的事情只会使我们偏离最重要的问题：思考施米特自身，才是辨析施米特对我们提出的要求和我们应持的态

① Ariadne 是希腊神话中克里特王的女儿，用小线团帮其情人忒修斯在杀死半人半牛怪后逃出迷宫。所谓阿里阿得涅之线，指摆脱困境的出路。——译注

② 《隐匿的对话》第四章的某个地方说施米特是天主教的国家法学者（katolischer Staatsrechtslehrer），而且在上下文中说他有三重身份：普鲁士邦议员、天主教国家法学者和柏林的法学教授。这些说法显然并非在表达该书主题，而是首次靠近一种写作框架、一种本来就有的对话情境（Umstaende eines Dialogs），在《隐匿的对话》之前，人们还没有认识到这种写作是一种对话。

度。反过来说，这才把我们引向政治神学的主题这一目标。这个主题理应决定某种以启示信仰为核心的思想关联；想要理解一种立场，必须以其自身为根据和出发点来思考它，直到它在某一点上依其自己的诉求和供认要求我们的思考到此为止。在其一生的个别时期，施米特同天主教组织和朋友圈子保持非常密切的交往，持有许多和他们一样的信念，还承担了他们的政治希望和忧虑。在这个天主教组织和朋友圈子的背景中，施米特找到了自己的事业；正是这些更新的、部分意义上极富成效的事业形象地表明，教派归属问题所及过于简略了。这方面的研究能够引发的至多是人们对施米特当时环境的兴趣，通过更广阔的回顾告诉人们一些历史中的实情。然而，如此"历史化"鸟瞰很容易忽视施米特与其同时代人的区别；正如我们所知，这些同时代人代表着或多或少相同的世界观，而且他们的名字今天几乎很少流行。即便摆脱了教派划分、跨越了单纯的历史兴趣，也不等于就触及到施米特学说摆明的问题，他靠自己的把握和投入紧追不舍的意图，他用来解释自己理论建构的途径和方式，一句话，奠定其思想的关联或其生存的真正剧本，仍然不清楚。

对政治神学的辨析最终并非针对某种理论体系，而是涉及到确立和肯定一种生存立场；这就是《隐匿的对话》和1994年的《施米特学说》的公开秘密。若想保持自身的一致性，这位政治神学家就必须将其理论的根本要求变成自己的行动，将其理论建构看作接受某种顺从诫命(das Gebot des Gehorsams)的历史性行动。因为，一种政治理论假如要求建立在对神圣启示的信仰基础之上，就不可避免预设对上帝的至高权威的顺从诫命以及由此产生的历史行动的首要性。将其理论预设与自己作为理论

家的生存结合起来，恰是这位政治神学家同单纯的教义学者的区别；教义学者无不力图诉诸牢不可破的传统或从属的制度，逃避顺从的诫命向一般的"历史性行动"和这位理论家自身特殊的"历史性行动"提出的种种问题。这位政治神学家与众不同之处一方面在于这样一种意识：不可能凭理性手段来解决政治神学的要求所带出的问题；另一方面在于，他毫不妥协地坚持，政治神学的要求是不可抗拒的。施米特所谓"盲目的命定义务"(blinden Vorgebot)清楚表达了这一双重的追求。人们很可能有足够的理由认为，历史主义加剧了这位政治神学家所面临的问题，这对"基督教的厄庇米修斯"(christlich Epimethius)[①]来说尤为突出。然而，单就事情本身而言，这个问题并不取决于施米特的历史主义。近两千年来，一些最重要的政治神学家竭力在恩典和称义的冲突中把握和坚忍一种生活，无论是否想提防或摆脱这种生活，施米特终身都没有靠自欺的追问形式放弃过这种生活(见《隐匿的对话》，页 88 – 91；《施米特的学说》，页 37 – 39、77 – 86、137 – 141、204 – 207、252 – 253)。那些神学家们——从保罗到加尔文，从奥古斯丁到路德——没有一个满足于宣讲传统的教诲。[②]

一位政治神学家的地位并非表现为，他在多大程度上清楚地意识到将与其学说相符的生存立场同那些与其学说根本对立

---

① 普罗米修斯的弟弟之名"Epimethius"，意为"后觉者"，厄庇米修斯性格和哥哥截然相反，既怯懦又愚笨，普罗米修斯劝他不要接受众神的任何赠品，提防他们报复。厄庇米修斯不听，同宙斯派来的潘多拉结婚，结果给人类带来灾难和祸害。——译注

② 施米特这位政治神学家面临的所有其他问题，都来自这一最深刻的问题。对这一问题的论述，参《施米特的学说》，页 141 – 145。

的立场区分开来。对准确地理解其思想来说,追问施米特对政治哲学的态度,并非无关紧要。施米特立场的一贯性体现在:即使他对将自己与政治的哲学家区分开来的那条界限还没有清楚的把握,无论如何也有敏锐的感觉。[①] 只有这样一位批评家可以将政治哲学与政治神学的区别视为"经院性的"而忽略不计。在这位批评家看来,对施米特来说,最重要的只是赫库芭(Hekuba),或者说他未能认识到:政治神学与政治哲学的区别既非具体学科的区别,也不是人类思想和行为的两个相对独立的特殊领域的区别,而是涉及到二者必居其一的生存选择。政治神学家的生活靠对神圣启示的确信,政治哲学家的生活完全建立在人类智慧的根基上,难道还有什么比这种对立更重要?政治神学的思想要在信仰的顺从中行动并把握自身,政治哲学的思想不受任何权威制约并不让任何东西免除自己的质问,难道还有什么比这两种思想之间的差异更重要?两种思想的对立涉及对道德、政治、启示和历史的态度,这种对立究竟确立了什么样的区别,这种区别对辨析施米特或施特劳斯的著作的解释者所能产生的经验,以及在哪一点上可以获得这样或那样的成功会有什么影响?能看清楚所有这些的,只能是这种人:他全身心地致力思考政治神学家和政治哲学家的事业,竭尽全力理解这二者,

---

① 德里达把施米特等人描述成"天主教思想家"、"传统主义的欧洲右翼天主教思想家"、"右翼天主教过分传统主义的法学家"、"一种本质上需要坚持总体性思想的新黑格尔的天主教"(《友爱的政治》页102、108、162;《法的力量:论〈权威的神秘基础〉》(*Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorite"*),巴黎,1994,页77;《告别列维纳》(*Adieu a Emmanuel Levinas*),巴黎,1997,页161)。这种用比较方式所做的习惯的分类,低估了施米特对赫拉克利特、黑格尔、尼采和海德格尔令人不怎么习惯的抵制,以便德里达在讨论范围内只提到那些对他来说最重要的哲学家。

一如他们已经有的对自己的理解或自我理解那样。[1]

政治神学与政治哲学的区分保证了理解的对称性(Symmetrie),这就是为什么要首先区分二者的原因。理解的对称性允许一种客观事实中的区别——即便考虑到被这两种立场都视为核心的问题,不是助长某种歧视。这种区分的对称性的前提是,双方因考虑到将它们分离开来的规定才重新认识自身,不仅如此,它们都能够用标明其立场的概念来刻画自身。就我们正在使用的这个词的意义而言,这种区分只有通过某种积极的转换(Umbesetzung)才成为可能,在20世纪,施米特为政治的神学获取了这种转换。因为,直到施米特把这个概念变成自己的概念之前,"政治的神学"仍然是一个批判、攻击、防卫的术语。政治的神学这一概念不过被用来描述其他神学立场,其意图一开始就是要表明那些立场搞错了。仅仅是在施米特的《政治的神学》1922年出版后,这个概念才被用来命名自身的立场或标识一种切实的语境,不带什么论战意图。施米特没有对"政治的神学"这一概念的渊源发表什么意见,也没有在什么地方讨论过这一概念的含义。施米特摆脱了陈旧或否定的偏见,使"政治的神学"不仅超出专业和地缘的界限,而且超出一切政治和神学的界限、[2]

---

① 关于这样一位解释者在辨析哲人施特劳斯的著作时所能产生的经验,参拙著《施特劳斯的思想运动:哲学史与哲人的意图》(*Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*),Stuttgart / Weimar,1996,页41-43。亦参《隐匿的对话》,页77;《施米特的学说》,页138、142、145、147-148。

② 由此也许部分地说明了,在研究施米特的文献中,为什么政治的神学问题直到1988年还如此不受重视,尽管施米特在1922年、1934年和1970年这三个完全不同的历史关头,都非常惹人瞩目地举起《政治的神学》的旗帜。也恰恰是在"政治的神学"这一提法中,所谓世俗化论才得到恰当处理。确认神学与法学的"相契"、

在过去的75年里促使政治的神学成为一种名副其实的世俗功业(Weltkarriere)。现在,事情本身和概念现在能够取得和谐一致。[①]就此而言,政治神学和政治哲学的区分的优先性并非仅限于这样一点:区分的根据是两种在事情本身的层面上具有根本差异的立场之间的一致,从而使二者有可能采纳各自的概念来描述自己。毋宁说,这种区分能够使得政治神学和政治哲学的代表人物的自我理解或自我认识受到同样公正的对待。想要弄清楚这种优先性,只需要稍稍注意"政治神话学"或"政治宗教"等概念就足够了。这不仅因为,从"政治神话学"和"政治宗教"的规定中,立刻可以察觉到"意识形态批判"的兴趣或拒绝它的意图。"政治宗教"的提法不过在对转瞬即逝的东西的浮光掠影(Aussenwahrnehmung)中带来了一个批判立场的真理诉求(Wahrheitsanspruch)。并非偶然的是,这种提法几乎都以总括的复数形式(im Plural der Zusammenfassung)出现,总括难免忽略论证的差异或"主观因素"。至于"政治神话学",则已经在概念上否弃了真理诉求。政治神话学家非常清楚自己在制造或推广神话时追踪的目标;但即使政治神话学家看穿了某些东西不真

(接前页)"类比"和"结构同一性",是概念史即学术史的论题,如今,这一论题处于萎缩形式(Schwundform)。[施米特的]政治的神学则在这种萎缩形式中悄然处于争论边缘,甚至导致分心和忧虑(Ablenkung und Verharmlosung),施米特自己有时也靠这些获得力量(参《施米特的学说》,页56-57,注12)。施米特的"秘术"(Arcanum)因这样一种对政治的神学的把握而总显得无法严守秘密,并不令人感到惊讶。

① 我在《隐匿的对话》中已经告诉读者,施米特从哪里接过这个概念,又怎样使用(页84-87)。《施米特的学说》(页22-23以及页257-259)清楚表明,在"政治的神学"概念史上,1922年意味着重大转折。拙文《什么是政治神学?对一个争议性概念的引论式注解》对此提供了一个总的概观。文见 Jan Assmann,《埃及与以色列之间的政治神学》(*Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*),München 1992,第二修改版,1995,页7-19。

实，在这样的视野中，他仍然不能认识自己。[①]相形之下，政治神学和政治哲学的区分就有助于澄清：什么东西相互之间根本不能扯在一起，由于没有顾及最重要的问题什么东西常常被搞混了。[②] 政治神学和政治哲学的区分确保值得彻底认真考察的东西获得认真的考察。

倘若我们想认真对待施米特的真理诉求，就必须关注其政治的神学。但总会有人问，有什么理由非要认真对待施米特？要求致力像他理解自己那样去理解一位过去的思想家，难道仅仅出于历史礼节？难道我们有某种道德义务恰当地对待作为他

---

① 某些批评家把施米特看成"政治神话学"的代表，而他恰恰在《政治的神学》中第一次挑战索雷尔（Georges Sorel）的神话理论，几笔就勾消了其针对社会主义"低等神话学"提出的所谓"国家神话学"。施米特与"政治神话学"的根本距离有案可查："自然，这种非理性的观念相当危险。然而，在值得注意的大量神话的多元主义中，这种非理性观念的一些最终残余部分至少仍在现存的关联中保存下来。对于政治的神学来说，任何神话与多神论一样都是多神论的。但是，人们不应视而不见这种目前颇为强大的趋势"（《当今议会制的思想史状况》，Munchen/Leipzig1923，页 65，第二版，1926，页 89）。在这位政治的神学家看来，自由、臣服和坚持自我确证的要求（das Fordernis der bestandigen Selbstvergewisserung）是联系在一起的；这位政治的神学家感受到某种东西"强大的趋势"，并在其"历史的交易"中利用这种趋势。不错，施米特出于信仰的顺从把自己弄成这场交易的代言人，因此并不认同那种"强大的趋势"。换言之，他一刻也不放松地盯住自己的位置，不跨越将信仰的真理与"政治神话学"或其他实际趋势隔离开来的鸿沟（参《施米特的学说》，页 220－223）。在《语汇》中，施米特如此表达了这种态度的生存性前提："我的自由与观念对抗，因此它没有边界，因为上帝之子的肉身化不是'观念'，而是历史事件，它始终在我不可占据的心中"（《语汇》，页 283）【中译者注：原文为法文】。

② 如果要举例的话，在关于政治的神学的长期讨论中，卢梭的 Religion civile（公民宗教）这一政治哲学概念扮演了突出角色。卢梭在《社会契约论》（四章八节）作为 comme sentiments de sociabilite（社会性的共同感情）来设定的"信条"（【中译者注】参《社会契约论》中译本，北京商务版 1980，页 185），受到某个政治理论家的攻击，因为卢梭不仅不是政治的神学家，而且在更宽泛的意义上批判了政治神学的前提。参《施米特的学说》，页 137－138、154－155。

者的他人思想,而不考虑他是个什么样子的人?只要我们不把施米特作为政治的神学家来认真对待,他对我们来说就仍然只是一种可能性,我们也只会局限在自身的可能性之中。我们把思索施米特作为自己的任务,万一成功,我们就有可能澄清政治的神学这件事情。有损失也是我们的,与施米特无关。要弄清楚施米特的思想,根本不需要去想起我们正在和这样一位作者打交道,他曾经记下这条公理:"不要给你的敌人任何理解你的可能。只要他们对你不公正,他们就是不理解你"(施米特,《语汇》,页210;参页190、216)。只要仅仅把施米特看作天主教教义论者、政治神话学家或反自由主义的代言人,他就受到了不公正的对待。某种程度上,这一切以及其他一些诸如此类的说法正中施米特下怀。但若要理解施米特,这些说法统统连边都没有沾上。政治的神学这一主题在过去十年间获得了共鸣,激起共鸣的原因之一是:倘若不把施米特思想的核心和关联理解为政治的神学,对他的理解就不公正。[①] 大概唯有这种基于施米特的启示信仰的解释可以搞清楚【施米特思想中】那些在别的场合看来即便并非完全显得不一致,至少肯定极为自相矛盾、让人琢磨不透、隐晦莫解的地方。一些批评家指责说:这个论题的目标是一种统一性,这种统一性至多可用来说明【施米特的】早期和晚期著作,或者说,只能靠以回溯的方式弥合【施米特著作中

① 把握施米特的中心思想和关联,并非等于透彻刻画其著作的每一个别部分,也不是说把作为学者的施米特与作为思想家的施米特搅在一块,将其著作中的事实科学部分与其中心思想简单连接起来,更非将施米特作为理论家的活动还原为他所宣示的教义内容。毋宁说,把握施米特的中心思想和关联,唯有从其著作的结果或沉积(Resultaten oder Sedimenten)起步,别无他途。回想一下《施米特的学说》,就可以觉察到如下说法:"这些书只能靠书名来判定",或者,这些书不必读完,因为一开始人们在心里就已经对这些书有数。

的]断裂才能获得这种统一性。[①] 这种指责无异于说它自己从一开始就确定了证明的思路。然而,基于施米特的启示信仰的解释恰恰是在其两本最重要的著作中得到检验的,这两本著作既不属于早期,也不属于晚期,迄今为止仍然没有被任何人设想为施米特天主教基本立场的证明:《隐匿的对话》从对《政治的概念》的1927、1932、1933年的三个版本的解释中提出政治的神学主题,《施米特的学说》则用1938年的《霍布斯国家学说中的利维坦》(*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*)来检验整个解释。[②]

最近十年来,我把施米特解释成政治的神学家,已经引起国际性争论。[③] 这种解释得到重视的另一个原因是,学界对政治的神学的兴趣日益强烈。这种兴趣有着各种不同的来源,并且可以在各种不同的地方看到。这里可以草草大致勾勒出四个方面。苏联帝国的崩溃以及此前马克思主义希望的落空,在许多地方激起了对一种真正信仰确定性的追求。启示宗教不

---

① 《隐匿的对话》出版后,一篇书评批评我假定了"基督教认信贯穿始终的统一,单单没有讨论施米特的教派归属"。

② 这种据施米特的启示信仰作出的解释,尽管在对施米特的《利维坦》一书的解释中才突现出来,《隐匿的对话》其实已经以此解释为基础(参见页50-51,脚注40)。《施米特的学说》是与《隐匿的对话》同时构思的。在把巴利昂(Hans Barion)的断言作为争辩展开的出发点时,施米特在《政治的概念》和其《利维坦》中已经接受了一种"新的立场",这种立场"等于从论题上剪断神学与政治之间的历史脐带"。见〈"世界史的权力形式?"对梵蒂冈二次大公会议(1968)的政治神学的研究〉,载《教会与教会法》,Paderborn,1984,页606。

③ 《隐匿的对话》法文本1990年出版,Francoise Manet译,Pierre Manet写了导言。1993年东京法政大学出版局出版了日译本,栗原隆识(Takashi Kurihara)和滝口清荣宗(Kiyoiei Takiguchi)译,有一个跋。英译本1995年由芝加哥大学出版社出版J. Harvey Lomax翻译,Joseph Cropsey写了前言。该出版社在1998年出版了《施米特的学说》英译本,由Marcus Brainard译。

仅应许了一种任何苍白的意识形态都无力实现的保障，而且还有效地反对自由主义和资本主义在全球范围内的胜利联手，从整体上开启了一种替代现代世俗主义的选择方案。在带有反西方色彩的政治－宗教激进主义（politisch-religiosen Radikalismus）中出现了两个要素，其分量是显而易见的。这种激进主义当然仅仅关系到两个要素中的一个，尽管是关系到伊斯兰教、犹太教和基督教正统教义的重新强化在当今极为惊人的奇异变种。不仅政治－反宗教乌托邦的除魔，而且与建立一个上帝国密切相关的拯救期待，都重新赋予政治和宗教的关系问题以紧迫性，尽管很长时间以来，只有极少数人承认这一点。对一种新的、绝对义务相当散漫的渴望、回归正统性、对共同体的神学－政治基础问题的思索，是草草勾勒的三种方面的焦点。与这三种方面相比，第四个方面的意义似乎显得次要一些。在如今的思想氛围中，要求以对神圣启示的信仰为根据的政治理论自然有吸引力，并且能够找到听众；然而，即便考虑到这种思想氛围，第四个方面也不应该遭到贬低。这涉及到在“后现代”大潮中那些环绕“大事件”（das Ereignis）的混乱期盼。因为“大事件”一旦登场，“荒漠之旅”（Wustenwanderung）就结束了。然而，“大事件”登场也会带来另一面（Andersheit），如果这“大事件”毫不含糊地以其另一面展现出来，就不可被弄成一种想象、区别，从而以支配为目的的思想对象。列奥塔（Jean-Franscois Lyotard）回忆起上帝要亚伯拉罕献祭以撒的命令，记起了亚伯拉罕的信仰顺从，这种顺从是“大事件”的范例——无法预见的召唤的范例，也是在其中亚伯拉罕得到应答的那种举动的范例。一些“后现代”作者显得不仅比乍看起来那样更为靠近来自哥本哈根的著名宗教性作家，而且也更靠近来自 Plettenberg 的政治神

学家。[1]他们以错综复杂的方式——或隐秘或抑郁地——转向权威、启示和顺从这样一些涉及"大事件"的关键性使命。

二

前些年,德里达(Jacques Derridas)的《友爱的政治》为我们的对话贡献了也许最有趣的题目。这部涉猎广泛的著作发表于1994年,最初出自1988–1989年间在法兰西学院的一次讨论课。一如作者在前言开头所说,这部著作不过是第一堂课中的同名学术讲演的扩展,更准确地说,类似于他希望在一天时间内写成的某本著作的长篇前言。尽管如此,本书的解释范围极为广泛,从柏拉图和亚里士多德始,中经蒙田(Montaigne)和尼采,直至海德格尔和赫拉克利特,同时从奥古斯丁开始,中经施米特直至列维纳(Levinas)。这里,我既不关心他的观察范围和视野,也不想讨论总共十章的《友爱的政治》中间四章对施米特的详细评论。我仅仅局限讨论一个问题——也是在一次关于该书的讲演中本着友爱精神问我的问题:德里达的自我理解。这问题也可用如下问题来把握:通过自己的冒险行为,德里达最终想到的是哪门政治,神学抑或哲学的政治。

假如我们把《友爱的政治》同其随后的书《法律的力量》、《告别列维纳》和《全世界四海为家者联合起来!》联系起来,[2] 并考

① 施米特出生于Plettenberg小镇,此指施米特;所谓"来自哥本哈根的宗教性作家",看来指基尔克果。在《政治的概念》(1922)中,施米特提到基尔克果。——译注

② 《海德格尔理解的友爱政治》(*Politiques de l' amitie suivi de L'oreille de Heidegger*)和《法律的力量》同于1994年11月出版,《告别列维纳》和《全世界四海为家者联合起来!》(*Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*)1997年3月巴黎Galilee版。

虑到那些与德里达的自我理解直接相关的陈述，就似乎大致产生了下述形象：一种道德的旨趣构成了德里达对友爱政治的阐述。迄今所谓的友爱政治都是有限数量的政治（Politiken der begrenzten Zahl）。这些政治根据出身、血缘或其他同类或不同类的标准来限制友爱的范围。考虑到友爱政治将来的跨越【限制】，德里达清楚看到友爱政治固有的限制。他着意考察了他对民主的责任，因为民主总是一种到来的民主、一种来临中的民主，况且，民主总要求跨越政治的陈旧限制，因此也跨越了民主本身。要将民主从（旧的）政治束缚——同质性和特殊性——中解放出来，需要解构律法（nomos）与自然（physis）的联系，或用现代概念来表述，解构德里达所谓国籍和民族之间的"神秘纽带"。然而，假如要看清"来临中的民主"（democratie a venir）无可避免的普遍性，[①] "政治（以及其中的民主）谱系的解构"仍然是不够的。必须推进解构，直到将兄弟（Bruder）的形态"非自然化"（denaturalisation），因为，提出一种将来民主的广泛要求，必须要摆脱兄弟情谊（Brüderlichkeit），但摆脱同胞性绝对没有摆脱种种排斥性规定（ausschliessenden Bestimmungen）（《友爱的政治》，页 183；参见页 207，且注意页 303）。因此，解构的进程仍然没有达到其终点。假如德里达应该正确看待在将来的民主视域中显现出来的"无限异质性"（heterogeneite infinie），他的立足点又在哪里？政治、同胞性和民主的解构，正是为某种应该"跨越这种政治"的政

---

① 《友爱的政治》，页 121－122、128。我们几乎用不着补充说，德里达认识到这种读者会提出来反对他的民主概念的批评。他自己就提出过这样的问题："民主不再是某个地域、民族、国家甚至公民的问题（不再是国家的本质和构成方式问题），谈论民主还有意义吗？换言之，假如人们仍然用这个字眼，就不再是政治的问题"。《友爱的政治》，页 127；参见页 246、339。

治服务的。解构的目标是"放之四海而皆准的情爱"(une fraternite qui n'exclurait plus quiconque)。解构应该完全符合民主的决定性因素,或者说完全符合使民主自身摆脱界限的可能和义务:"民主是解构的自身摆脱的自己行动"(《友爱的政治》,页129、183、259、264、295)。解构并非在纯粹实用的意义上与民主对应,因此,并非如同手段与目的对应。[1]解构和民主本质上是一回事。假如"来临中的民主"一方面表现为"解构的工作",反过来,德里达就没有向我们澄清:他所说的民主意味着一个无穷无尽的任务,犹如为"无限的异质性"疲于奔命的解构:"因而民主有待来临,这就是它的本质,因为它处于这种状态:不仅无限地可完善,而且总令人不满足和着眼于未来——然而却处于应许的时间中;民主总是在每一将来的时间中来临:因而,当说有一种民主,这种民主其实从来没存在过,它不在当下。民主永远是一种不在当下的概念的论题"(《友爱的政治》,页178、339;【中译者注】原文为法文)。

考虑到对民主"本质"的这一规定,有两个问题迫在眉睫:自然与律法的分离为什么没有实现自己的目标,或究竟是一种什么抗拒性(Widerstrebigkeit)致使解构成为无限的任务,致使民主成为永远无法兑现的承诺?假如民主根本就永远无法兑现,我们为何要供奉民主?或者说,德里达所谓自己对民主的责任是从哪儿冒出来的?面对民主或"面向将来"的责任,理所当然并非德里达的最终结论,也不是德里达差不多最后要说的

① "……人们保护自己提问、批评和解构的无限权利(原则上通过整个民主来保障的权利:没有无民主的解构,也没有无解构的民主)"。见《友爱的政治》,页128。

话。毋宁说,他差不多最后要说的似乎是"从他者那里来"(die vom Anderen her kommt)的责任(《友爱的政治》,页258-259;参见页263、280)。面对民主和为了将来承当的责任,无不源于面对他者时的责任,德里达把这种对他人或他者的要求、这种向他人看齐规定为正义。假如解构已经完全符合来临中的民主,我们就会觉得,说 La deconstruction est la justice(解构即正义)根本就不通。与可计算、可固定、有规则的权利(Recht)相对,德里达把正义描述为"无限、不可计算、反叛规则、背离对称,是异质和异样"(infinie, incalculable, rebelle a la regle, etrangere a la symetrie, hétérogène et hétérotrope)。德里达没有忘记暗示,这一正义与列维纳的正义概念近似,"由于这种无限的正义和对他人的不能自主的关系,由于对支配我的他人的面孔,我不能使无限性论题化;因而,我是个人质"(《法律的力量》,页35、38、45-46、48;参见页128;《告别列维纳》,页22)。解构自身伴随着一种对"无限的"、"归功于他者"的正义想象,以便从这种正义与权利的严格性、规则性及其不适合特殊性的一般性之间的对立中获得好处,使人看清贯穿在所有创立一个共同机构、政权、法律体制的行为中的暴力。这种刻意的解构所推进的,恰恰是在法律和政治的历史中一直发挥作用的东西。历史时刻的单一性(Singularitat)使德里达能够认识历史的运动原则——解构,并且以此为出发点,从起源——无法兑现的正义承诺和对正义的不懈追求——来理解犹太教、基督教或伊斯兰教弥赛亚主义的策源地、康德的调节性理念、新黑格尔主义、马克思主义或后马克思主义等类型的终末论式历史诠释,从而将它们归类。解构允许德里达——尤其允许其审视的目光践行

今天的历史命令。[①] 面对这一思想形象的背景，毫不奇怪，据显然最为重要的审视，雅典和耶路撒冷相互冲突的立场似乎逐渐促成了某种进步的历史，一种"无限"、"归于他者"的正义意识的进步，沿着一个预先规定的方向——友爱的非自然化、无限化和普遍化方向进步。[②] 这种看法说得通的条件是，德里达为了表示正义相对于真理的优先性，不仅接受了列维纳的真理预设的正义说，同时援引了奥古斯丁的 veritatem facere（制造真理）说。[③] 由此我们就返回到这样一个问题：历史行动的命令是从哪儿冒出来的？就其自身来看，历史的运动原则不能论证任何义务。人们可以怀疑，这个原则同样只能为行动提供某种方向。倘若作为解构而不断发挥作用的正义类似于变动不居的正义，而且在后者看来，一切形成和创造的东西都理应重新毁掉，情形又怎样呢？假如对他人的责任应该适用于作为他者的他人，而任何他人都要求某种不同的东西（etwas anderes），因为

---

① 《法律的力量》，页 55 - 56；参见页 45 - 46、91 - 92。"在我看来，古典的解放理想完全过时了。不过，今天人们不能企图取消其资格，它的形式要么粗糙，要么过于智者风格，更不用说有的方式还轻浮，但毕竟没有结成最坏的同谋关系。的确，这种理想还有必要，拒绝不了，相反，在考虑目前我们所描述的外部结构时，倒需要重新阐明解放的概念、摆脱束缚或自由的概念"。《法律的力量》，页 62 - 63。亦参《告别列维纳》，页 175 - 176；《全世界四海为家者联合起来！》，页 15、42 以下、页 57 - 58。

② 参见《友爱的政治》，页 260、264 注、页 316。在《告别列维纳》中，德里达援引列维纳："一人为他人的结构（la structure de l'un-pour-l'autre）铭刻在人类的友爱中、铭刻在吾与同胞中（l'un-gardien-de-son-frere）、铭刻在一人为他人所负的责任中，确实，这样一来，'理解柏拉图就有困难了，无异于犯了杀害其父巴门尼德之罪'。'人类的统一恰好超逾了亲如手足的关系'（posterieure a la fraternite）"（《告别列维纳》，页 124 注）。

③ "在有害地滑稽摹仿法语习语时，人们终于说：'正义，没有真的那回事'。如果人们还可以补充说，要强调真理——圣奥古斯丁呼吁必须'制造'的那种真理——的地位，这话就绝非无足轻重、毫无意味"。《法律的力量》，页 60。

“每个他人都完全不同(tout autre est tout autre)”,面对他人的责任又会导致什么结果?“必须从他者性中接受他人,不用说我们要继续认识他人的真正所属”。在考虑“无条件的友爱法则”时,德里达援引了列维纳的这个设定,这一设定与他者神圣性的预先公告——de la saintete de l’autre, de la saintete de la personne(他人的神圣性即人的神圣性)不可分割或者具有同等意义。但是,“他者的神圣性”难道没有预设对“整个他者”(du Tout Autre)神圣性的信仰?[①] 正如“乐善好施的律法”(La Loi de l’hospitalite)一样,[②]“这种在信仰中的无条件、单一和普遍的律法”究竟最终在列维纳“爱陌生人的上帝”中找到了自己的立足点,抑或更准确地说,将其“无条件的约束力”归功于一种神圣的立法,一种“如不期而至的造访的启示”(revelation comme visitation)?[③] 道德命令的神圣且完全异在的上帝,难道不是必然要求全能的上帝?可是,自身的深不可究(Unergrundlichkeit)难道不恰恰是上帝的全能所在?[④]

启示的问题同德里达关于友爱政治的思考如影相随。但这个问题并非总隐没在背景中。在《友爱的政治》中,启示是以这样的问题形式表达出来的:理应给予优先地位的,究竟是启示(révélation)抑或可启示性(révélabilité)?启示是单一的、历史或将来的大事件,该事件自身揭示出启示的可能性诸条件(das die

---

① 《告别列维纳》,页15、22、192－193;《友爱的政治》,页247、252、258－259、280。

② 典出《旧约·创世记》,18:1－8。——译注

③ 《告别列维纳》,页115、182;参见页25、56、88、91;《全世界四海为家者联合起来!》,页45－46。

④ 参见《告别列维纳》,页181、193;《法律的力量》,页145。亦参《施米特的学说》,页145。

Bedingungen der Moglichkeit der Offenbarung selbst offenbart);[①] 可启示性意味的是探知启示得以可能的条件。为此，德里达捎上了更深层次的问题："假如应该有这样一种或此或彼的选择"，亚里士多德所谓神与人之间不存在友爱这一说法导致了什么样的区分？德里达还补充说，正是这个问题潜在地规定了对某种友爱政治之可能性的反思。[②] 恰恰在这里而非别的任何地方，我们更接近神学和哲学的友爱政治的区别。就其正义观的后果而言，德里达是否仅仅依赖于以下这个事实：我们为自己保留了一种友爱政治的可能性，这种政治抛弃一切限制，完成了自然与律法的分离？德里达是否认识到，一种尚植根于将来启示中的政治与从过去的启示中得出自己的诉求的政治是对立的？是否认识到，政治究竟根据"不可能的可能性"抑或基于一种权威性的奠立行为的诫命(das Gebot eines autoritativen Grundungsaktes)绝非无关紧要？[③] 难道最终说来还有别的东西更重要？在这本书的

---

① "'干事'(En fait)，'获真'(en verite)，这只是启示的事件——就像当事人弄一下就可能打开锁——启示敞开那片在其中可能已经发生且实际上将要发生的天地。启示事件不仅启示这或那，例如上帝，他启示了可启示性。我们不许同一次说'例如上帝'(Dieu par exemple)"。《友爱的政治》，页 36。

② 《友爱的政治》，页 35－36。上帝与人之间的友爱问题，参《施米特的学说》，页 37－39、85－85、87 注、73、121、126、141－146、256－257。施特劳斯 1939 年 8 月 7 日给克莱因(Jacob Klein)的信中谈到色诺芬的《回忆苏格拉底》时说："棘手的问题在于，何种意义上说，苏格拉底本人只关心伦理(ethika)这一命题是对的；何种意义上，这一根本就错了的命题还会是对的。通常的回答很清楚：在人类－学(anthropos-logos)的意义上。爱(philia)的问题具有特别的意义，如果人们理解什么是爱。然而，神话的神学却把这给毁了：高人不是低人的'朋友'；所以：天命被否定了(ergo: Leugnung der Providenz)。我相信这是《回忆苏格拉底》的核心思想"。

③ "……对于神学－政治体系来说，民主理念没有任何绝对的美德，没有什么说法可以摆脱神学－政治权威的控制……绝对的神学化一如绝对的政治化"(theologisation absolue *comme* politisatio absolue)。《友爱的政治》，页 335－336。

中间，德里达差不多解释说，他最倚重的就是“哲学的问题”：“友爱一如哲学，哲学就是友爱，哲学的友爱、友爱的哲学(L'amitie comme philosophie, la philosophie en tant qu'amitie, l'amitie - philosophique, l'amitie - philosophie)，在西方，友爱与哲学的概念不可分离：没有哲学就没有友爱，没有友爱就没有哲学(point d'amitie sans quelque philosophia, point de philosophie sans philia)。友爱-哲学意味着，我们探询政治，直至阐发融为一体(d'union)”。[①] 哲学与友爱的结合成了德里达关注的中心，并非因为他尤其对友爱感兴趣，亦即要从哲学中解放友爱，毋宁说因为反过来，他主要感兴趣的是哲学。然而，如此哲学与友爱的结合可能吗？或许，解构首先是哲学的女仆。或许，在力图推进自然与律法的严格分离时，我们是在进行一项宏大、且义无反顾的哲学实验。或许，友爱的非自然化意在凸显那个由这项冒险设立的界限，以便由此仅仅显明友爱的自然本性(mithin nichts Gerin-

---

① 《友爱的政治》，页168。施米特从“绝对的敌对性”，亦即“纯粹的敌对性”来评价哲学，对此评价，德里达在这一页，也在该书其他地方说，“绝对的敌对性当然是哲学的事情，原因相同”，“绝对的敌对性一如哲学的事情”(l'hostilite absolue comme chose de la philosophie)；“哲学表达了尤其由纯政治，因而也是由纯敌对性引起的迫切要求”(la philosophie represente l'instance proprement productrice du politique pur et donc l'hostilite pure)。德里达的这些说法，在我看来至少可以归结为三个错误：第一个错误是，德里达不晓得，施米特在1930年提出政治的强度概念(Intensitatskonzeption)以来，就告别了“纯政治”、“纯粹政治的事情”和“纯粹敌对性”。第二个错误是，德里达的说法根本就把“完全的”或“实际的敌对性”与“绝对的敌对性”搞混了(“绝对的敌对性”不同于“实际的敌对性”，它预示的敌对性是战胜绝对敌人之后终结所有敌对的那种敌对性)。第三个错误是，施米特尽管把列宁当作“绝对敌对性”的主要证人，但在施米特看来，列宁不过是个“世界内战的职业革命家”，很难说是哲学的代表，而德里达偏偏要去扯上列宁。与德里达的说法相反，这一问题倒是富有启发地表明，为什么施米特抱有怀疑，对于他有时称其为“哲人”的黑格尔来说，这是否能够全然造出一个敌人。参见《隐匿的对话》，页27－36；《施米特的学说》，页88－96；关于黑格尔，参页32－33、90、94和105注、107。

geres als die Natur der Freundschaft sichtbar zu machen)(《友爱的政治》,页 54、62-63、89、178、205、252、289、326)。的确,当德里达说到哲学的问题时,更多指那些对他来说与哲学的开端具有同等意义的问题:*qu'est-ce que*? *Ti estin*? *Was ist*(这是什么?)——什么是友爱?什么是哲学?德里达似乎想与海德格尔一道,退回到哲学所描述的断裂背后,"这是一种对存在问题的爱恋"(cette erotisation du questionnement autour de l'etant)(《友爱的政治》,页 268-269、279、281、384、386、398)。德里达越过"苏格拉底和柏拉图开启的哲学开端"来提问,难道不是出于哲学的兴趣?作为哲学起点的 phileîn 和 philía(爱)的经验,正如与此密切相关的友爱经验一样,在城邦中有自己的一席之地;哲学渴望重新与自己的问题取得"原初和谐"(ursprunglichen Einklang),这种和谐的观念基于这样一个错误:发现自然(die Entdeckung der Natur)的行动当时可以在"政治的天真无知"(politischer Unschuld)中展开。为了认识,并确信这些事实,难道我们事实上竟然可以不从前苏格拉底开始?[①] 或许,在这回顾的视野中(im Horizont eines solchen Ruckgangs)我们才会看清楚:思考自然,同时从根源上批判律法,注定造成决定性的"创伤"(die entscheidende"blessure");才会看清楚:这种"创伤"方给作为一种生活方式的哲学奠立了基础,正是这种生活方式看到了友爱和敌对;[②]

---

① 参见 Seth Benardete, *The Bow and the Lyre: A Platonic Reading of the Odyssey*(《弓与竖琴:奥德赛的柏拉图式解读》),Lanham-London 1977,页 80-90。

② 至于德里达说"海德格尔从来没有提到过敌人,似乎也没有说到过仇恨"(《友爱的政治》页 417),难免让我们联想起海德格尔至少提到过"本质上属于哲学的生存形式的死敌"(Todfeind der wesenhaft zur Philosophie gehoerigen Existenzform)。参海德格尔,《现象学与神学》,法兰克福,1970,页 32;参见《施米特的学说》,页 135-137。

苏格拉底、柏拉图和色诺芬开创的并非哲学而已(die Philosophie tout court),而是政治的哲学,其意义有待更清楚地规定。

这些哲人处于未来的危险或许之中(der Philosophen des gefahrlichen Vielleicht in der Zukunft),作为这些哲人的朋友,德里达想向我们说明这危险的或许。让我们撇开这险象环生的或许的黑暗深渊(die dunklen Untiefen dieses vielfachen Vieleicht),最后转过来面对一个"浮在表面"的思想:当德里达在《友爱的政治》中谈论哲学的友爱时,幸福(hedoné)就退回到正义和责任之后,或者退回到"我思的逻辑"(Logik des cogito)背后。[①] 就其写得最好的那些部分而言,本书所证明的不过是:两千多年以来的哲学被说成思想的快乐,从与亲缘的诸本性的相遇中(aus der Begegnung verwandter Naturen)孳生出来的愉快。假如人们阅读德里达与亚里士多德或尼采的对话,人们就能够想象,德里达在雅典会如何倾听并随声附和《回忆苏格拉底》描写的苏格拉底在一群好友中的谈话,当时,苏格拉底的话一完,色诺芬(Xenophon)就称苏格拉底是幸福的人。[②] 在间或流露出来的经验背景下,政治的哲学在苏格拉底转向之后,设想出了一种友爱的哲学政治(eine philosophische Politik der Freundschaft);这种哲学政治的双重面孔颇为醒目:它一方面转向共同体生活(Gemeinwesen),另一方面也盯住哲人。这种一心二用(die zwiefache Ausrichtung)不过

---

① 正因为思想应该思及他人——因为思想总是为了人,思想没有爱不成。在人的我思的逻辑与完美中,这可以表达为:"我思,故我思他者(je pense, donc je pense l'autre);我思,故我需要他者(为了思);我思,故友爱的可能性在我思的运动中,因为思需要、召唤、渴望他者,他者的必要性、他者的因缘(la cause de l'autre),处于我思的中心"(《友爱的政治》,页252)。

② 色诺芬,《回忆苏格拉底》,Ⅰ,6,14;参见 Leo Strauss,《色诺芬的苏格拉底》,页30,以及柏拉图,《国家篇》,450d-e。

在模仿柏拉图《国家篇》(Politeia)中“两个城邦”(beide Stadte)的划分：一个是苏格拉底在谈话中与格劳孔(Glaukon)和阿德曼图(Adeimantos)一同创立的城邦，另一个城邦的建立是为了使前一个城邦的建立有根有据(in der die Grundung erfolgt)。伯纳德特(Seth Benardete)称其为“对话的城邦”(dialogische Stadt)。[①] 对话城邦的成员所规划的城邦(Polis)让人晓得正义和共同体的局限；相形之下，对话城邦的生成则显示了实际的哲学活动，显示了这种活动在参与对话的朋友中间引致的发展。前一个城邦证明，自然的可能在政治上不可能(die Demonstration der politischen Unmoglichkeit des naturlich Moglichen)，这个证明在哲学家必须为王的预设中达到顶点；对话城邦则显现为真实的哲学城邦(die wahrhaft philosophische Polis)，苏格拉底在这城邦中是王，而且要当唯一的王。

三

在施特劳斯看来，现代的“文化”概念面临两个根本困境，其一为“宗教的事实”(Tatsache der Religion)，另一个是“政治的事实”。早在 1935 年，施特劳斯就已经注意到：只有以神学－政治论(theologisch－politischen Traktat)的形式，才能彻底批判现代的“文化”概念。这种神学－政治论即便不会重新成为“文化”的基础，无论如何也得有像 17 世纪，尤其霍布斯或斯宾诺莎神学－

① Seth Benardete, *Socrates' Second Sail: On Plato's Republic*(苏格拉底第二次出海：论柏拉图的《国家篇》)，芝加哥 1989，页 47。本书堪称晚近十年来最重要的《国家篇》研究，它也许还强调指明了我随后要说的东西。

政治论那样的毫不含糊的抵牾倾向(die genau entgegengesetzte Tendenz)。在《哲学与律法》中,[①] 有一个注脚与〈施米特"政治的概念"评注〉一文中对"文化哲学"的论析密切相关,[②] 这个注脚似乎顺带提出了以恰当的哲学方式处理神学-政治问题。正如我们能够确信的那样,这个注脚的现实性从来没有遭到丝毫磨损。假如施特劳斯要公正地对待我们的历史处境,他必然会想到一种什么样的神学政治论?

17世纪神学-政治论的撞击方向(die Stossrichtung)指向的是:通过有效分离政治与神学,重新赢得并且一劳永逸地保障哲学的自由(die Wiedergewinnung und die dauerhafte libertas philosophandi)。现代哲学在与政治主权的世俗结盟(im sakularen Bundnis mit dem politischen Souveran)中提出了和平与安全的建议,而和平与安全是靠不断支配自然并在此基础上全盘改造人类的生活方式来实现的。有计划地占用自然、理性地重新安排社会,需要可靠、可操纵的知识,哲学于是被用来提供这种知识;主权者——君王或人民——则出面提供政治保护。在这一扩张性方案内,[③]神学-政治论与"黑暗王国"和"迷信"的争论白热化了。这个世界的目的理性(Zweckrationalitaet)不断扩张、生活越来越繁荣,世界终于成就了放任(Freisetzung),随着这一放任而来的是,政治从神学中解放出来,以至于【哲学】已经搞不懂神学-政

---

① Leo Strauss,《哲学与律法》,见拙编,《施特劳斯文集》卷2,Stuttgart / Weimar1997,页30-31注2。

② 见《隐匿的对话》,页37-42各处。

③ 作者在这里用Projekt一词,让人想起哈贝马斯众所周知的"未完成的现代化方案"的提法。作者在此是否暗中撞击这一即便在汉语哲学界也耳熟能详的方案热情?——译注

治批判的原意,甚至根本就对这种批判无所谓。在这堪称没有问题了(Fraglosigkeit)的状态中,政治的以及宗教的要求均遭到拒绝。这一状态清楚地反映在资产者的生存方式和“文化哲学”之中:资产者的生存方式勾销了任何对整体的要求,“文化哲学”则通过把生活分割成诸多“自主的文化领域”驱散了神学-政治问题。从此,文化哲学再也不晓得,哲学是一种生活方式(Lebensweise)。

神学-政治论“毫不含糊的抵牾倾向”为文化哲学的历史形成奠定了基础,但其作用远远不只是这种奠基(参见《施特劳斯的思想运动》,页26、34、42-43)。毋宁说,具有这种倾向的神学-政治论要求彻底搞清楚政治和宗教的“原初事实”(die ursprunglichen Tatsachen),重新理解政治和宗教置身其间的关系。施米特的《霍布斯国家学说中的利维坦》就是这样的政治-神学论,它以自身的方式实现了这个使命:“政治和宗教的统一”成为施米特批判霍布斯和斯宾诺莎政治-神学论的中心主题,以便反过来强化基督教启示信仰的最高法权(参《施米特的学说》,页169-179)。施特劳斯说的却不是这样一类神学-政治论,至少说的不是与哲学的自由相抵牾的神学-政治论。[1] 他说的神学-政治论是一种哲学写作(philosophische Schrift),这种写作置身于神学与政治的选择之间,并通过辨析政治和宗教的要求走向哲学。换句话说,这种神学-政治论具有一种既盘诘又劝告的特征(einen sowohl elenktischen als auch protreptischen Charakter)。[2]

---

① 参见施米特,《霍布斯国家学说中的利维坦》,Hamburg1938,页86-89。

② 参 Leo Strauss,《城邦与人》(*The City and Man*),芝加哥1964年,页65、127、138。

然而,当神学与政治之间诉求极高的选择已经被驱散了,或者说,神学与政治的相互争持已经化解为林林总总的单纯私事(im Vielerlei der blossen Privatsachen),所有事情都可以兼容并蓄(alles mit allem kompatibel),以致神学与政治之间诉求极高的选择消失得无纵无影,又何以能检验[神学与政治的争持]? 哲人本来是追根究底(eine Gegen-Grundung)的肇事者,在上述条件下,哲学的跨越(der philosophischen Uberschreitung)不就得被迫放弃以盘诘根基为先导? 卢梭、黑格尔、尼采以*政治的反方案*(mit politischen Gegenentwurfen)来回答资产者的生存方式,他们对现存的生活方式极为不满,便通过【哲人的】写作给出新的生活方向。阅读他们的写作,哲学难道就重新获得了最富天赋的东西? 在为了哲学而换一种方式施魔的状况中(in einer fur die Philosophie ungleich gunstigeren Lage der Verzauberung),*政治唯心论*(den politischen Idealismus)不就把格劳孔和阿德曼图放逐了?

施特劳斯并非试图以阿尔法拉比(Alfarabis)或迈蒙尼德(Maimonides)为榜样来奠基,也不会勉强同意一种政治的反方案。就前者而言,缺乏任何历史的前提,某种政治经验则尤其反对后者,这种政治经验已经把更早时的反方案纳入了时间表。卢梭、黑格尔和尼采都没有阻止导向"文化哲学"并随之导向"后现代"的进程;就历史结果而言,他们无不反而加剧了这一进程。[①] 他们都对狭义的政治思考保持沉默。在现代性的条件下(unter Bedingungen der Moderne),任何一个有分量的政治反方案

① Leo Strauss,《什么是政治哲学?》,Glencoe,III,1959,页40-45;Leo Strauss,《现代性的三次浪潮》,见氏著,《政治的哲学:论文六篇》,Hilail Gildin,Indianapolis1975,页81-98(重印于《政治哲学导论:十篇论文》,底特律1989,页81-98)。

都有种种致命弱点；在《社会契约论》的“论公民宗教”一章中，卢梭揭示这些弱点的方式，使得人们再也忘不了这些弱点。假如一种根基显得是历史地被排除的，那么就能够“恢复”一种历史的论证（eine geschichtliche Grundung），也就是说，在其根本的原则中思考这一论证。施特劳斯在其《哲学与律法》中采纳的就是这种论证。阿威森纳（Avicennas）宣称，柏拉图的《法律篇》（Nomoi）已经包含先知的论述和神圣的律法，施特劳斯为这一说法开启了一条全新的路，它不仅通向中世纪哲人阿尔法拉比、阿威森纳、阿维洛伊（Averroes）和迈蒙尼德，而且通向柏拉图。施特劳斯 1929 或 1930 年在讲解阿威森纳的著作《论科学的部分》（Uber die Teile der Wissenschaft）时撞上了阿威森纳的一句话，40 年后，他本来要把这句话作为自己最后的著作——《法律篇》义疏——的题词。在他看来，《法律篇》是“柏拉图最虔敬”、也“最具反讽意味的著作”（dem frommsten und dem ironischsten von Platons Werken）。[①] 阿威森纳的那句话不过说，早在种种启示宗教闯人哲学天地之前，柏拉图就已经掌握了某种工具，中世纪哲学家恰恰需要拥有这个工具，而柏拉图式的政治哲人也必须利用这工具来应付自己遇到的历史挑战；换言之，需要从哲学上来理解这一工具，使它变得在政治上对自己最为有利、对其所属的共同体最为有利。阿拉伯哲人和迈蒙尼德追随柏拉图，把上帝的律法、神圣的预定和先知理解为政治的论题。他们在《国家篇》

---

① Leo Strauss，《柏拉图〈法律篇〉的论证和行动》（The Argument and the Action of Plato's "Laws"），芝加哥 1975，页 1 和 3；《论 Abravanel 的哲学倾向与和政治教诲》（1937），载拙编，《施特劳斯文集》卷 2，页 198；参见《斯巴达精神或色诺芬趣味》（The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon），见 Social Research，卷 6，4，1939 年 11 月，页 530 – 532。

的视野中思考,把建立"完美城邦"(vollkommene Stadt)视为启示的存在根据(die raison d'etre der Offenbarung)。为启示信仰确立根基的大胆行动,使得柏拉图式政治哲人的理性主义与现代理性主义区别开来。现代理性主义对解释自然同样不乏兴趣,同样致力于从哲学来理解启示信仰,但他们的辨析却不是由奠基者的目光引导的。[①] 此外,与17世纪的神学-政治论不同,前现代的理性主义的辨析从对神法和律法的原初理解出发,从共同体生活的整个秩序(bei der umfassenden Ordnung des Gemeinwesens)出发,这种秩序把宗教和政治统在一起,把宗教、政治和道德法则看作整体上对个人的生存性要求。前现代的理性主义彻底投身到这项要求中,以便彻底理解律法。假如从哲学上论证律法也是一种方式(Modus),以便从根本上把律法理解为共同体生活的政治-神学秩序,那么,这种论证同时也是一个论域(Locus),在这里,哲人生活的前提和权利问题得以尖锐地提出来:对中世纪的柏拉图式政治哲人来说,以哲学方式论证律法成了为哲学建立根基。[②] 披着一种历史当下化的外衣,《哲学与律法》使神学-政治问题成了思考的核心,从而与这一问题一道回忆起:就其自然的意义而言,哲学是一种生活方式。

《哲学与律法》是【施特劳斯的】第一部、却并非唯一的一部神学-政治论;在这里,施特劳斯追究诸如近代启蒙的神学-政治论那样的抵牾倾向,不过,从中世纪启蒙精神中(aus dem Geist der mittelalterlichen Aufklarung)"找回来"的论证,还仅仅是施特劳

① 参见 Leo Strauss,《思索马基雅维利》(Thoughts on Machiavelli),Glencoe,Ⅲ,1958,页 288-290、291-292;亦参《施特劳斯的思想运动》,页 26。

② 我已在拙编《施特劳斯文集》卷 2 的编者前言中提出了这一思路。施特劳斯在那里更仔细地证明了这一思想。

斯为自己的意图所选的一种形式。严格意义上来讲，施特劳斯的所有写作都是在论述政治的哲学，对神学－政治问题的探讨则构成了其政治的哲学的核心部分。换言之，政治的哲学指引任何对神学－政治问题的探讨。施特劳斯的政治哲学大多采用了一眼就看得出来的注解形式和与过去或当代哲人的对话形式，少数情况下也有直接碰撞。无论采用注解还是直接对抗的方式，施特劳斯的政治哲学无不尽其所能地对神学和政治提出强有力的挑战。同样，施特劳斯的神学－政治论述自始至终强调哲学生活与其强有力的替代——启示信仰之间无法消除的对立。[1] 无论强化这种选择还是强调两种之间最深刻的对立，其意图不外乎：抵制回避最重要的问题。我们同样可以说，这是出于哲学的兴趣，或者出于对未来哲人的友爱。一旦哲学回避"为什么要哲学？"（Warum Philosophie?）的问题，哲学就仍然基于一种无法证明的决断或一种信仰行为。然而，正是在这种对诉求极高的选择的辨析中，哲学才找到"为什么要哲学？"这一问题的答案（参《施米特的学说》，页 72－75；《施特劳斯的思想运动》，页 9－13、28、31）。启蒙运动靠一种"真正拿破仑式的策略"（die wahrhaft Napoleonische Strategie）来获取胜利，绕开显得不可攻克

---

① 尤其因为："更根本的选择在于：人的指引抑或神的指引。前一种可能性具有哲学或科学（就这个词的本义）的特征，后者则在《圣经》中表现出来。任何调合或综合都无法摆脱这种选择的两难。哲学和《圣经》都宣布其所需要的东西是唯一最终要考虑的，但《圣经》所宣称需要的东西，正好与哲学宣称所需要的针锋相对：顺从的爱的生活与自由洞识的生活针锋相对。所有调合、所有综合的努力尽管令人难忘，都牺牲了这种对立要素中的一种，这些努力多少都不乏精致，但任何一次努力都难免让其中一种要素成为献祭：本来作为王后的哲学一定被弄成启示的女仆，反之亦然"。Leo Strauss，《自然权利与历史》（Natural Right and History），芝加哥，1953，页 74－75；参页 35－36、42、78、81。

的正统堡垒，以便证明自己具有创造一个新世界的能力，而且相信自己会历史地抹去敌人的位置，从而自己"办妥所有事情"（参施特劳斯，《哲学与律法》，页 20）。并非偶然的是，这种绕道和删除的策略导致的是：不切实际的政治期待和深深的宗教渴望扎根于哲学的中心。[①]

1966 年，施特劳斯以《苏格拉底与阿里斯托芬》为书名发表了对阿里斯托芬喜剧的解释，这一论著在施特劳斯的神学－政治著作中占有特殊地位。在这里，施特劳斯演奏了一曲阿里斯托芬对前苏格拉底的苏格拉底（am vorsokratischen Sokrates）的神学－政治批判。施特劳斯通过这种方式以从未有过的清晰性指出，苏格拉底的政治哲学转向这一柏拉图和色诺芬叙述的主题，多大程度上回答了阿里斯托芬的神学－政治批判。[②] 该书整个围绕着"什么是？"问题这一最重要的事件。喜剧诗人没有说出这一问题，但他很可能会提出这一问题，并用自己的方法来处理：quid sit deus?（神是什么？）[③] 施特劳斯本来打算给《苏格拉底与阿里斯托芬》扉页题上一段出自加尔文《基督教要义》（Institutio christianae religionis）的格言，30 多年前，他在自己的处女作《斯宾诺莎的宗教批判》中曾简要提到加尔文禁止问"神是什

---

① 参见 Leo Strauss，〈作为严格科学的哲学与政治哲学〉（1971），收入 Leo Strauss，《柏拉图式政治哲学研究》（Studies in Platonic Political Philosophy），芝加哥 1983，页 33－34；Leo Strauss，〈尼采《善恶的彼岸》写作计划注解〉（1973），收入同上书，页 181（【中译者注】：中译文见《道风：基督教文化评论》，14 期）；Leo Strauss，〈存在主义〉，见 Interpretation，卷 22，3 期，1995 春，页 315，317－318。

② Leo Strauss，《苏格拉底与阿里斯托芬》（Socrates and Aristophanes），纽约 1966，页 4－5、8、16、19、22－23、32、46、48、51、64、67、77、102、173、311、313－314。

③ Leo Strauss，《苏格拉底与阿里斯托芬》，页 18、21、23、25、33、44、53、83、143、234、245、296、313。

么"的命令;按他如今的判断,当时他"实在对这类事情无知"(en pleine ignorance de la chose)。[1] 我不知道,什么原因促使施特劳斯最终取消了这段题词;我也不知道,他自己如何界定奠定其青年时期著作的特殊无知。但无论如何都不会是这样的原因:施特劳斯终其一生对神学-政治问题的辨析不过为了让人们更好地理解,哲学应该感谢自己的敌人什么,或什么是"恶中的善"。[2] 难道仅仅因为哲学不得不反对权威的异议,就不能成其为特殊的、有意识的生活方式?况且,就当下来说,在哲学遭到否弃的那个极限处,难道没有什么比处在新的公正环境(neuen Juste Milieu)——在其中,"一切都是允许的"这句口号暂时有效——更重要?加尔文以信仰的顺从名义批判好奇,与其批判不尊重共同体生活的政治和宗教条件(这正是阿里斯托芬对其友苏格拉底的批评)完全一致,可以肯定地说:这种批判为哲人提供了询问自己,进而认识自己的根据。

---

① 参1961年5月17日致布纳德特的信。Leo Strauss,《斯宾诺莎的宗教批判》(1930),见拙编,《施特劳斯文集》卷1,Stuttgart / Weimar1996,页248-250。参《施米特的学说》,页139注54。

② 参柏拉图,《国家篇》,373e、379e。至于在哲学上对施米特解释Theodor Daebler的话"作为形象的敌人是我们自己的问题"作出抉择,我在《施米特的学说》页76-77中已经有大致描述。请注意《隐匿的对话》页80的结尾处。

凯尔森(Hans Kelsen)

上帝与国家(1923)*

林国荣 译 田立年 校

一

宗教问题和社会问题具有引人注目的类似(parallelism),从心理学观点来看,这尤为明显。如果分析一下一个人经验上帝和社会、宗教问题和社会问题的方式方法,就会发现,在这两种情况下,心理状态大致一样。

个体意识的社会经验是与他者联系在一起的,在个体的预设中,这些他者之间,也是靠其与拥有这一社会经验的个体联系起来的同一种关联而相互联系起来的,所以被个体感受为同类和被当作同伴。但这仅仅是第一个【心理】阶段。当意识到自己与他者一体,并以多种方式受制于他者时,人们会感到自己是一

* 本文原刊《逻各斯》,11(1922/1923);译自 Hans Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*(《法哲学与道德哲学文集》),Dordrecht 1973,页 61 - 82。

个依赖于整体的部分,受整体纽带的网络束缚,被种种关系结构纠缠,个人在其中要实现自身弱小的成员作用,首先得靠其他成员发挥作用。一个整体的意义恰恰在于这种将个体结合成和谐的完整性的统一过程,因而,在个体的感觉中,整体作为一种更高的东西凌驾于仅仅作为部分的个体之上,个体作为一个成员的存在只有靠整体才得到界定并成为其中一员,相应地势必产生对整体的依赖感。这种个体从属和依赖的观念与一种与之相配的权威观念相辅相成。权威造就了社会纽带、义务或社会联系。社会,或者具体而非抽象地说社会团体通过这种形式在个体意识中扎下根来。[①] 这是第二个【心理】阶段。

个体意识的宗教经验围绕着权威的信念凝聚起来,这一权威凌驾于个体之上,限定其存在、规约其行为,个体感到受到权威的拘束并完全依从于它。如果我们将上帝支配个体灵魂的完全规范性权威与社会据以进入个体意识、在个体意识中进一步拓展、要求个体无条件服从的权威加以比较,就看不出什么本质差别,甚至在程度上也没有什么不同。固然,上帝权威的绝对性毕竟仅仅在教义神学中才存在;对于经验心理学来说,没有什么现象具有绝对力量、效力或强度。但是,甚至在最虔诚的信徒心中,神圣命令的观念有时也会弱化,丧失其驱动力,尽管他在其他方面仍不失为上帝的忠顺仆人。另一方面,我们却不难惊奇地不断发现社会权威的强大力量,这种力量强迫人们克制自己最深层的本能,甚至放弃自己的生存意志和自我保存冲动,满心欢喜地牺牲自己。

对存在超个体权威的意识,尚不能道尽全部宗教经验。宗

---

① A. Mengel, *Zur Psychologie des Staats*(《论国家心理学》),1915。

教经验的独特内容包括个人对神圣情感的体验,感到自己被一种普遍的相互联结慑服,被融人一个包容性的整体(totality)中,这一整体也将他周围的人纳人其中,并通过神性力量(deity)来沟通。通过创造这种包容个人方方面面的共同体,创造这一作为个体自身和所有其他生灵(他们同样禀有上帝的灵和意志)之间亲密共在的世界(the cosmos as an intimate communion),在万物皆为上帝所生以及上帝之中人人皆兄弟的感觉中,对神性力量的思索第一次获致了终极意义,宗教经验得到了完善。宗教经验越深化,那种不同于个体并将一个人与他者容人一个世界性共同体的超个体的神性力量观念,就愈深人地以泛神论方式(pantheistically)与这种将个体连同所有其他生灵整合为一个单一存在的神性共同体(divine community)观念融为一体。人们如果由此得出- -种印象,以为在宗教经验的萌生过程中,各阶段的先后顺序与社会经验的相应情形相反,乃因为后者【的形成道路】是由共同体走向权威,前者【的形成道路】不过是由权威走向共同体,那么,这种印象不过是表述的武断造成的幻象。因为,对社会情感来说,权威与共同体并非两个互不相干的客体,毋宁说,它们不过是心灵进程的不同阶段,这两个阶段的交接不是单向的。

然而,构成宗教经验内容的世界共同体相当程度上不同于社会经验【的世界共同体】,这表现在社会经验受到人的局限,并仅仅是人的联合体。宗教经验包容万物——有机和无机的一切事物。在这里,自然与社会针锋相对。

这一异议可能会招致有些人要质疑我在开始所断言的宗教问题与社会问题的类比,或者至少要大大限制这一类比;但这个问题可以解决。完善的上帝概念当满足两种大为不同的功能:

上帝表达了最高的目的、最高的价值、至善以及终极因。上帝的概念还用于确证应然和解释实然：上帝的意志既是伦理规范，也是自然的法则(the law of nature)。然而，对于原初的神性观念(the original conception of deity)来说，这些从神学的完善上帝观演化出来的内容一直是陌生的，因而这种完善的上帝观内在的不可调合的二元论摧毁了原初的神性概念。对于原始的人们(the primitive)来说，确证应然和解释实然的需要是一回事，他们的神性力量还没有如此明确将伦理-规范与自然的原因区分开来。对于他们仍然完全是拟人式的理解方式(anthropomorphic understanding)来说，只需将一种行为想象成在执行命令，这种行为就得到了解释；他们的神——无论独一神还是多神——命令太阳早上升起、树木春季开花，就像命令人不可杀害自己的兄弟。既然根据原始的观念，万物而非单单人都服从规范，都是规范命令的承受者，人和自然万物的本质分野就消失了。当然，恰恰在这里，我们发现了拟人的世界观。据此，万物运行都被当作一种人的行为，按人的行为方式来解释，万物都被视为类似于人的生命存在。神话世界图景中的自然事实上是一个社会，是人和似人的存在物之间的统一、联结或结合。这是一个普遍性的规范体系，其内容包含万物的运行，并由此将万物变为人，变成伦理-规范意义上的"人身"(person)或规范的承受者。随着这种神话世界图景渐趋隐没，现代科学的自然观取而代之，现代科学的世界观不再设问事物的行为为什么应当如此，或有义务如此，而是将其设想为一个原因的结果——为了从关于原因的常识观念中清除指向或针对结果的命令的想法，科学世界观费了很大的力气。但是，在将这种因果理解类型系统地拓展到人的时候，社会被看作人的实际的、受因果律决定的行为模式的聚合

体，这样一来，社会就转化成了自然，成了与世界因果秩序的其他部分并无实质区分的自然的一个分支。只有当对社会的思考坚持自己是一种伦理（或法律）规范的观点时，才能设想社会与自然不同。

随着科学态度逐渐取代上帝概念，人们认为，上帝的作用仅仅在于提供一个终极因果的解释，但这一作用最终破坏了上帝概念。如果我们不考虑这一后来产生的观念，转而依靠作为原初的伦理－规范的上帝的意义——这一意义一直是这一上帝观念的深刻典型，我们将肯定会更清楚地洞察到宗教模式和社会模式之间的紧密关系。因为，上帝观念协调的共同体是社会，而在个人得面对超个体、具有约束力和提供规范义务的权威的形象的社会里，人们很容易认可约束性和禁止性的上帝观念。宗教经验的本质包含着一种社会因素，社会经验本质上同样包含着宗教因素。因此，可以理解以下情形：每一宗教都有其社会表现形式，它全然是作为一种具体的社会秩序历史地形成的；原始的社会团体同时是宗教共同体。一般认为，原始的人们区分了两种不同的秩序——社会的和宗教的，并按宗教方式解释社会，让上帝统治自然，一如一个人看到国王或酋长统治自己及其伙伴。其实，事实并非如此。两种秩序实际上是二而一的，对于原始的人们来说，他们的王就是上帝，或者至少是上帝的代表、儿子、仆人，再不然就上帝的工具，其命令乃是上帝的意志。

涂尔干从他对图腾崇拜的研究中总结出上帝观念仅仅是对社会的一个表达，[①] 我们只需要补充说，社会也是对上帝的一

---

① E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*（《宗教生活的基本形式》），Paris1912，页 322，亦参页 293 后 97。

个表达，是对构成这个社会的人们的宗教－权威经验的一个表达。将宗教经验还原为社会经验、或者将社会经验上升为宗教经验，关键在于，从对事实的心理学探究角度而非从神学或形而上学沉思角度来看，宗教经验完全可以被描述为社会性的，宗教经验和社会经验中都同样有本质性的权威和共同体因素，不存在内容上的不同。

费尔巴哈已经认识到，不存在特殊的宗教感情，不存在特殊的虔敬感，因而也没有什么宗教经验完全和唯一地与之关联或为宗教敬畏指向的宗教对象。[①] 至少从心理学观点——因为神学观点在此不相干——来看，敬奉上帝与偶像崇拜没有本质区别。崇拜英雄和君王（无论心理状态还是其外在表达）与崇拜神性力量尤其没有什么不同。决定性的特征并不在于：对英雄和君王的崇拜一旦达到一定程度时，就会采用宗教形式，在语言和仪式上神化这些对象；这方面决定性的特征在于，人们的社会和宗教态度得自同样的精神源头。

按弗洛伊德的观点，宗教态度和社会态度在心理上的类似在很大程度上可以从这样的事实来解释：两种纽带都归根于同一种基本心理经验，这一经验在人们对宗教权威和社会权威的关系之中是相似的。[②] 权威关系有如父子关系，父亲作为一个巨人形象、一种无法抗阻的力量闯入孩子心灵，成为孩子的权威。这样一来，在人们的经验中，所有权威都是作为父亲被经验到的；受到崇拜的神性力量、英雄乃至备受敬畏的君王，都是父

---

① L. Feuerbach, *Wesen des Religion*（《宗教的本质》），见《全集》卷八，页 281－283。

② S. Freud, *Totem snd Taboo*（《图腾与禁忌》），1920。

亲的替代物,只有当它们是父亲的代表时,这些权威才能释放出所有这些心理威力,这些威力使得人们心甘情愿成为没有自己的意志或看法的儿子。歌德在其深刻的《潘多拉》中让厄庇墨莉娅(Epimeleia,厄庇墨透斯【Epimetheus】的女儿)如此感叹:"啊,父亲!任何时候都像上帝一样的父亲"。依照这种观点,我们必定能够解释这样一个并非自明的事实:所有宗教(而非仅仅是原始宗教)的神性力量,都是在父亲名义下得到尊奉的,君王在任何时候都对臣民要求同样的名分,以同样的态度提出要求。无疑,这种做法基于人们最稳靠的本能,因此可以说,君王统治奠立在人类灵魂最为深层、最强有力的根基上。[1]

从这种人们对其所钟爱的父亲的关系中,我们可以明白,为什么臣服必然伴随着对个人意识的伤害,但却令人愉快;也可以明白,对作为父亲被经验到的权威臣服冲动如何确确实实地存在着。如果仅仅满足于认识到,人的宗教态度和社会态度的共同根源是这种对臣服的原初冲动,而不同时也——感谢弗洛依德的精神分析研究——准备进一步考虑这种冲动和其他所有冲动同样的含糊和模棱两可的特性,得出的结论将必定贫乏且不充分。正如爱的另一面是恨,每一种旨在获得愉快的自我臣服的激情,同时也是一种试图让他人臣服于自己的意愿;在某种心理而非逻辑的意义上,谦卑与权力意志是二而一的。考察一下宗教的历史表现,就可以看到,还从来没有哪一个信仰者满足于与自己的神性力量独自相伴;人们总让自己屈从于某个神性力量,以便能让其他人也屈从于这个神性力量。一个人自己的宗

① 参 J. von Kirchmann, *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral*(《法与道德的基本概念》),1873,页 72。

教臣服越深,宗教性自我弃绝越狂热,被尊奉的神性力量就愈强大,为此神性力量而战就越英勇,以此神性力量的名义征服他人的欲望也将更趋不可遏止,其胜利滋味也就越来得甜美,因为,这实际上是将自己与神同一的信仰战士的胜利。然而,这无论如何不是宗教人特有的心理,因为事实上,这恰恰也是社会人的心理:自我屈从于一个集团的权威,以便其他人也屈从于这一权威。我不会让这些他人凌驾于我之上,至多允许他们站在我旁边与我平起平坐(equal)。既然我不能直接掌控这些他人,就间接掌控他们,盯住他们事实上屈从于我选定的权威,要他们在我的旗帜下俯首称臣。“我”的权威并非仅仅是,甚至主要不是我因为承认它而臣服之的权威,而且也是,且更多地是我因为臣服于它才摇身而成的权威。这一旗帜尽管外在地仅仅是集团的象征符号,却内在地是对受压抑的自我的详尽表达,因而,自我就会愈加无条件地将自己等同于领受到无尽尊崇的集团,由此提高自己来平衡自我屈服。原始人戴上自己部族的偶像动物的面具就可以随意违规逾矩,否则这些违规行为将被严格的规范禁止,同样,文明人躲在自己的上帝——民族或国家的面具后面,才能释解所有那些本能。作为一个团体的个体成员,文明人在这个团体中必须小心翼翼抑制这些本能。尽管任何张扬自己的人都会被贬低为自大狂,他却仍然可以毫无羞耻地吹捧自己的上帝——自己的民族或者国家,尽管这样做只不过是在放纵其自大妄想罢了。尽管人们并不认为这样的个体可能会有权力威胁他人,压制甚至杀死他人,但以上帝,民族或国家的名义,他就会拥有至高的权利做这一切。正是由于同一原因,一个团体中的个人热爱上帝、民族或国家,充满爱恋地将其视同为“他的”上帝,“他的”民族或“他的”国家。

如果考虑一下政治舞台上演出宗教剧或社会剧的演员，剥去他们脸上的面具，我们看到的就不再是施赏罚的上帝、或宣判罪行和制造战争的国家，剩下的只是一些人对另一些人的强制，无论这种强制表现为甲先生战胜乙先生，还是表现为一头正在满足其复苏的嗜血欲望的野兽。一旦面具剥落，戏剧将失去其正当的意义；抛掉面具，也就拒斥了只有宗教和社会才会具有的专有解释(specific interpretation)！在这一图景中，最终蕴涵着一个方法论的洞见：这种对面具的蔑视、穿透面具看见灵魂和肉体的自然地必然的且因果地决定的运动，是科学指导下的心理学和生物学所持的观点。在这里，我们既见不到宗教，也见不到民族或国家。因为，所有这些仅仅是"面具"，是实在的事实上矗立着的特殊意识形态，是人类心灵为自己创立的价值关联或规范的理想体系。人们必须进入其内在的规则构架中，将自身镶嵌于其中，才能看到被指称为宗教、民族、国家的东西。一个人如果只看到物理和心理的行为，追问其原因和效果，就会除了自然之外什么也看不到。将机体的意志表达成机体的原因，本身只是一个社会事实，如同飞鸟要逃离蛇类或物体、遇热要膨胀。只有从由其自身规则(这一规则的运作截然不同于科学规则)所支配的意识形态视角出发，才有可能提出具有特殊社会意义的阐释。

如果说社会仅是一种意识形态，宗教就不过是一种特殊的社会意识形态。宗教最初与可以在最广泛的意义上被描述为国家的那种社会意识形态是一回事；在这一发展阶段，上帝的观念与国家的观念完全重叠；民族的上帝恰恰是以人身化的形式(in a personified form)被奉为神圣化的民族(the deified nation)。我们在另一关联中已经提到过这种情形；在那种关联中，宗教组织与

法律组织、教会与国家是二而一的。尤其在基督教的发展过程中，上帝的概念与民族共同体之间逐渐发生了分离。这一超民族的上帝的形成，与人类意识的创生和凌驾于国家之上的社会观念以及冲破单个国家的拘限的全人类共同体观念的创生是同时的，而且基本上是一回事。基督教普世的上帝作为“爱”的上帝，已经是一个具有显著社会色彩的上帝。基督教的上帝肯定只有作为这种人类观念的人身化，才能获得充分理解。尽管基督教的人类的上帝超越了国家，在这独一的上帝身边，仍然存在其他多种多样的上帝，换言之，有多少民族国家就有多少上帝。那些宣称唯有用上帝之名宣称自己的上帝才是上帝的人，才会对这些事实视而不见。正像费尔巴哈所说，有多少民族就会有多少上帝，因为一个民族的上帝（至少其真正的上帝，这一上帝当然不同于其教义学者和宗教哲学家的上帝）恰恰就是其民族感情（参费尔巴哈，《宗教的本质》，前揭，页49），或者更准确地说，就是民族本身。

从这一事态着眼，关于国家——这一最完善的社会结构和最发达的意识形态——的理论，应该展示出与神学，亦即与关于上帝学说之间的显著类似，就不足为奇了。国家理论和上帝教义之间的类似，并非仅仅对于遵循黑格尔的先例有意在伦理意义上将国家绝对化和神圣化的国家理论来说，才是真实的，这种国家理论将神学习惯于用来确证上帝的所有本质性特点归之于国家。对于古代和现代的所有国家的理论来说，都确实存在这种类似，而且类似程度大得出人意料。如果国家本身的理论问题及其解决办法在一个相当令人吃惊的程度上与神学问题及其解决办法类似，除开我们长期以来赖以考察宗教和社会之间的关系的心理学观点外，这一类似的根据在知识论中也可以找到，

下面就来对此做一番探讨。

二

从知识批判的立场看，上帝的概念乃是作为世界秩序的人身化(a personification)出现的。① 在尝试理解世界时，人们将世界假设为一个意义的整体，一个包罗所有事物的统一秩序。在这样的关联中，这一秩序是否被构想为一个规范体系或设想成因果法则体系或者两者兼而有之，无关紧要。唯一紧要的是这样一个事实：这一秩序统一体的抽象观念得在拟人的人身化的心理支援中为自身寻得一种直观表达。原始思维的典型做法是，将认知手段和客体混在一起，人身化靠实体化得以实现；换言之，仅仅被用来把握认知客体的工具被当作了实在的客体。认知客体以这种方式被双重化了，由此产生了关于两个实体之间的关系一类假问题。在此，应该得到表达的归根到底只是那唯一的客体统一体。上帝与世界的关系是神学的特有课题。

国家在本质上也被构想为一个人身，由此便也不过是一种秩序的人身化——法律秩序的人身化。法律秩序的概念使我们得以将个体之间多种多样的法律关系理解为一个统一体。但是，在人身的观念中，法律秩序的抽象统一体变得可以触知。这一人身的意志标明了这一法律秩序的内容，正如上帝的意志在世界秩序中得到表达，无论我们将这一世界秩序理解为道德秩序还是因果律秩序。如果法律是国家的意志，国家就是法律的

① Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*(《社会学与法学的国家概念》), Tubingen 1822。

人身、法律的人身化。如果回想起我们已经指出，必须把国家理解为一种秩序、一种人类行为的专门秩序，理解为（ταξις 秩序）或者（συνταξις 共同安排）——就像柏拉图和亚里士多德描述过的那样，这一洞见就不像表面上看来那样自相矛盾了。但是，如果从一开始就得承认国家与法律秩序某种程度上处于本质关联中，因而不能郑重假设，这两种秩序——国家秩序以及与之不同的法律秩序——各自独立存在、相互竞争，那么，没有这种法律秩序的国家又会是什么呢？在另一关联中，我们已经详细证明，从各方面来看，国家都应该是法律秩序，在此毋庸赘言。因为，只要承认国家是法律科学的客体就足够了——即使在流行的理论中，关于国家的理论首先是关于国家的法的理论——国家只能是法律。法律认知的客体除了法律还是法律，从法律的角度来构想国家——这是国家法学说（Staatsrechtslehre）的目的所在——只能意味着将国家构想为法律。确定地说，"国家"这一词汇有多种含义，时而指统治，时而指被统治，时而指一个民族，时而指一块领土，时而指一部宪法，时而又等同于或大或小但无法明确限定的一群有某种资格的人。我们这里限定的国家概念并不能涵括其中的每一种用法。但国家总得以法律秩序的创造者或担纲者的面相出现；任何法律陈述的内容都必须如流行的理论所假设的那样牵涉到国家，这种牵涉至少体现在：每一这样的陈述——无论怎样设想其起源——都将最终归结于有强制行为的制度，从来没有人质疑，法律行为的性质属于国家行为。由于法治国家理论不承认，国家有什么部分会处在法律之外，实定法理论不承认，法律能有什么部分处于国家之外，从而就预设了与法律具有普遍联系的国家。这种一般国家理论中的国家作为一种秩序等同于法律，作为一个人身仅仅是法律统一体的人身

化和拟人表达。如果法律认知创造了“人身”来表征法律系统的统一体，并称它为“国家”，这个“人身”就以通常的方式实体化了(hypostatised)，并被设立为一个凌驾于法律的特殊实体——国家仅仅是这一法律统一体的人身化表达，那么，我们就会面临与神学同样的问题或假问题处境。神学之所以是一门不同于道德科学或自然科学的学科，仅仅在于它依赖于上帝对世界的超越(这是所有神学的基本教义)，依赖于凌驾世界之上并超越世界的超自然的上帝。不同于法学理论的国家理论之可能性，同样仅仅依赖于我们对国家凌驾法律的信念，或者更确切地说，对存在一个元法律、超法律的国家这一假存在(the pseudo-existence, of a metalegal supralegal state)的信念。

国家虽然是一个超法律的实体，但归根到底也只有在与法律的关联中才能继续确证自身的特性，因此，界定国家特性的尝试只会导致从否定性质来界定国家。主权通常被认为是国家最本质的特质，从根本上来说，它不过意味着国家是最高的权力，这一最高权力只能以否定性方式(in a negative fashion)来界定。换言之，国家权力上面不再有更高的权力，国家既不会得自更高的权力，也不受更高的权力制约。在神学中存在同样的情况：强调上帝的超越性导致人们只能以否定谓词的形式描述上帝的本质。国家法学家的主权概念必然可以很容易地应用于神学目的，因为它仅仅表达了客体的绝对化。虽然丝毫没有意识到法理学与神学之间的关联，法理学仍然承认国家必须是唯一的法律实体，因为，法学家宣称国家具有至高无上的主权，也就是说，将国家绝对化地设定为最高的法律实体。如果将主权概念推演至其逻辑的终局，一个国家的主权将排斥所有其他国家的主权，并因此排斥所有其他国家作为主权国家(a sovereign common-

wealth)。有人曾用这一看法作为论据反对将主权归于单个国家,这样种做并没有什么重要的意义,他至多证明:即便充溢着激情的关于神学的上帝(the theological God)的独一无二性的教义,也确证了这种概念在逻辑结构上与法理学家的主权国家概念并无二致。如果国家主权被解释为权力,那么每个神学家同样会宣称这种权力属于上帝的本质,即便将这种权力抬升为绝对的全能,同样可以宣称它隶属于国家。可以确定地说,这是因为起初国家的全能仅仅意在表明,国家在其法律的特定领域中可以做其想要做的任何事情。只是,就这种规范意义而言,法律秩序能够整合国家所有想要实现的内容。但是,人们也常常在自然的意义上谈论国家主权。国家法学家的观点太容易滑出法律领域,滑进自然实在的领域,太容易将国家权力与效力(efficacy)的一种自然源泉混为一谈,而国家权力作为一种法律权力是潜在的有效性(validaty),效力则不过是一种身心方面的力量。情形并非是,这一身心方面的力量好像事实上不存在!构成政治秩序的信守规范的心理行为是一个存在于自然实在的世界中的事实,并且作为原因自有其时大时小的效果。这些观念的激发力量一定是某种自然意义上的"力量";只是不应该把这一事实与理想的规范秩序混为一谈。只有规范秩序才能作为国家或者法律秩序来考虑。然而,还有这样一种明显的倾向:将国家等同于这一作为某些效果的原因而发挥作用的实在力量的事实,然后将恰恰在这种意义上的国家与作为纯粹的规范理想体系的法律相对比。可是,人们同样完全有理由将理想秩序宣称为国家秩序,将国家秩序的实现宣称为法律,将法律设想为法律的力量、设想为以因果关系的方式指令人的心灵、规约人的行为的实在力量。就像神学中时常假设的那样,上帝不过是想像中

的世界，世界也不过是现实性中的上帝——现实的上帝（参费尔巴哈，《宗教的本质》，前揭，页 143）。如果说人们可以从两种不同的立足点来理解法律与国家双方，就无法将法律与国家说成思想与现实的对立。国家秩序与法律秩序在现实事实中的同一（这种同一只针对理想的秩序）与信守并愿望有（willing）这一秩序的具体事实（这一具体事实只针对自然实在），必须作为两种不同的东西截然分开。然而，这位国家法学家（the state - jurist）将纯属规范意义上的国家秩序等同于以权力面目在世界中发挥现实作用的国家，同样，国家在法理上的全能时常被误解为一种自然性的、绝对不可抗拒的力量。之所以如此，乃因为在反思中有意无意通过创造一种国家具有不可抗拒的力量的信念来决定性地强化业已存在的自然力量。难道还看不出蕴涵在这种意向中的国家与上帝的类似吗？人们曾诙谐地听说，这种上帝仅仅存在于人们相信他的时候，在人们相信他的程度上存在着。

由于强调上帝的世界超越性——这一强调尤其针对泛神论，神学便陷人了与这位国家法学家相同的理论困境，后者同样主张国家的元法律性质（the metalegal nature of the state）。从知识论角度讲，这种共同的困难——或者更确切地说，这种不可能性——乃在于如下事实：两个彼此不同且各自独立的体系——上帝与世界、国家与法律——出现在同一个知识领域中，而所有知识的固有倾向都指向一个系统性的统一体。然而，神学也好、政治理论和法学理论也好，这一困难并不是以一种纯粹知识论的方式得以表达的。在神学中，情形或多或少是这样：一个独立于上帝的世界无法与其神性的特质协调。如果世界非存在不可，这世界必须在某种程度上来自上帝。上帝就是这个世界的

原因,他创造了世界并维持着这个世界。相反,如果上帝并不在某种程度上拥有与世界和人类一样的本质,人类作为世界的一部分根本不可能形成对上帝的认知或把握。一方面,上帝超逾世界之上,另一方面,上帝与世界具有积极关联。这两个原则互相排斥,因此必须在某种程度上加以调和,因为尽管上帝在本质上并不掺杂在这个世界,但抛开世界构想上帝或抛开上帝构想世界,都不可能。出于同样的逻辑,可以抨击那位国家法学家的理论。他的理论明确坚持一套类似的主张:国家是一个不同于并独立于法律的实体,它拥有终极性的元法律的性质。但抛开法律去构想国家或抛开国家去构想法律,都不可能。国家是法律的创造者和维护者,并且因此超越于法律之上;但另一方面,国家具有与法律一样的性质并从属于法律,是一种法律实体、一种法律人身。

神学和国家理论面临着同样的问题——关于一个体系及其实体化之间关系的那个共同的假问题(这一问题只是在体系内部才可能设想),同样,我们在两个学科中也找到了相同的解决办法——如果简单地彻底消除一个根本不可能解决的问题,即揭穿其为假问题,也可以算作对问题的解决。超越世界的上帝将自身化入世界,化入其在世界中的代表——人,这一转化体现在:神性本质分裂为两个身位:圣父和圣子、上帝-人或上帝-世界。在上帝-人这一身位中,上帝使自身服从于自己设定的伦理和自然的世界秩序,初始的神圣意志的无限全能将限制自身。在上帝-人的身位中,上帝放弃了自己的全能,世界进程不再遵循上帝的意志,恰恰相反,作为圣子,上帝将自身置于对圣父的臣服中。在神学中,这种上帝在世界中道成肉身的理论是以上帝的自我限制和自我规约的面目提出来的,它与构成国家

法学理论核心的关于国家的自我规约(self – obligation of the state)的著名教义的对应丝丝入扣。国家尽管本质上有别于法律,尽管国家必须被设想为权力,尽管国家是全能的、本质上不受限制,尽管国家是“主权”、不受任何规范拘限,但国家最终必须成为法律,必须将自身化入法律实体、化入司法人身。由于有法律秩序凌驾于国家之上,从这一法律秩序中,国家获得了自己的“权力”,这一人身就不能再是“主权”——如果主权这一概念确实得有任何意义的话。因为,无论如何得考虑到体系的统一,由此可以理解,法律认知的观点必然风行。但是,作为权力的国家形变为作为法律的国家——对于这一形变,自我约束理论的批评者总是将其说成一桩秘事——是如何发生的呢?那位国家法学家的理论回答说,很简单:国家设立了一套法律秩序,事实上对国家来说,这也是国家要做的本质性的事情。做完这一切后,国家自愿让自己服从法律秩序——“它自己”的法律秩序。法学家们一再提出各种质疑来反对自我约束理论,鉴于这些质疑从来没有消退,自我约束理论乃至国家法的理论基础也就一直有问题。在神学中,所有这些质疑也曾经被明确地用来驳斥上帝道身成人的教义。上帝何以可能既全能、在本质上无可拘限,同时又 qua man(借助于人)在自然法则的规定下降生、受难而死,还屈从于道德法则?在任何年代都会有这类宗教怀疑者的声音。批判的法学家曾经问:既然人们说,国家在本质上不同于法律,国家即权力,国家何以可能受到法律上的限制,即使这一法律是它自己的?这样的观点从任何立场来看都很难持守:国家如其本质设定的那样能依其本质做它有权力做的一切,另一方面又可以被限定仅仅从事法律秩序授权或规约它能做的事情。在一些异端眼中,神学家的上帝被描绘成“怪物”——半是

人、半是超人;【法理学界的】批评家们则将这样的国家当作“传闻中的怪物”加以拒斥,根据那位国家法学家的时髦理论,国家被设定为一半是法律人身、一半是自然中的力量。

对体系的统一性的追求来自知识最深层的本质,认知主体往往还没有清醒地把握到这种追求,它就以奇怪和迂回的方式浮现出来。一旦某种理论将国家和法律割裂成不同的两种东西,就会试图重新将二者合为一体。如此一来,这种理论就重新将国家和法律的统一体——鉴于它仅仅摆脱了假的两元论,只是一个逻辑上的设定——解释为一个政治设定(a political postulate),并且教导说国家和法律并非必然重合,但这并不妨碍二者偶尔为之。历史的发展倾向于将国家和法律融为一体,而早先——尤其在绝对君主制下,二者处在敌对之中,只是在现代宪政国家中,国家秩序才成为法律秩序。也只有在现代的宪政国家中,统一国家和法律的要求才实现为一个历史事实。从实定法的视点——这事实上也是现代的国家法学理论的视点——而非从自然法类型的法律理论(a natural law type of legal theory)的视点来看,国家和法律的统一体必须被作为一个概念的事实得到承认,这一概念事实并不依赖于任何历史发展;国家与法律的统一不会是历史事实,任何国家——即使绝对主义的警察国家(the absolute police state)——都必定是一种法律秩序。这并非只意味着承认,民主创立的法律秩序才是真正意义上的“法律”,因为,在这一图景的另一面,法律秩序,甚至所有与之类似的法律秩序都必须被看作实定的法,就像我们惯常称述的那样,“在其背后”有国家。然而,这意味着,法律秩序就是国家秩序。正是在这种法律秩序和国家秩序的同一中,法律的实定性本质找到了自己的现实位置。正统神学在上帝的道成肉身中,在超越性

上帝与神性范围外的世界的统一中看到了一个发端独特的历史事实,这一事实在特定的时间和地点一闪而过。相反,一些神秘主义和泛神论派别则只企望在基督身上看到永恒的象征,企望将上帝的道成肉身不是理解为只发生一次的历史事件,而是理解？根植于人的本性的体验:上帝的道成肉身发生在每一个人的身上;上帝即人、人即上帝,因为上帝在本性上与世界同一。

国家与法律的二元论不仅表征着逻辑体系意义上的矛盾,更是政治法理方面的误识的源头。在政治理论和法律理论论辩的伪装下,这种误识提供了一条途径,使得纯粹政治上的设定突入实定法领域。国家与法律的二元论成为两种互相区别、互为矛盾的规范体系的二元论,其中一方以"国家"——国家理由或国家利益(即公共福利、"公法")名义一再与另一方发生关联,只要另一方——即实际上认同这一"国家"的统治者——不欣赏"实定"法带来的结果。为了明了这种被学院派教条弄得彻底晦暗不清的关联,必须认识到,国家的本质问题最终落在如下问题上:在何种状况下,一个人的行为(这里打算解释的只是个体行为)将不是归于行为主体自身,而是归于一个实体——国家,而国家被设想为处在个体"后面"？在何种状况下,人的行为将被解释为国家行为？国家问题显现为一个归属问题,国家成为一个归属的聚集地、一个专门的参照点,显现为一个关涉到归属标准的关键性问题。上帝也必须被如此设想为一个归属的聚集地并居于无限当中,这一点不再是这里需要关注的问题。我们只是期望确定,归属于国家的标准只能是一个法律标准。当且仅当一个人的行为得到法律规范的专门方式的确认,并从法律秩序的体系中得到其指令时,才能被解释

为国家行为。将某种事态归属于国家时，所要表达的只是这一事务的内容与法律体系统一体的关系，在这一法律体系中，这一内容与其他内容融合为一个特定秩序。国家作为归属的终点，只是对秩序统一体——法律秩序——的表达。从法律的角度理解一种行为——尤其国家行为，无异于将这种行为理解为得到法律秩序确认的内容。然而，对法律执行机关——尤其最高执行机关而言，这一法律秩序往往是背离其利益的一个限制。即使在绝对君主体制下，法律秩序也并非单单为君王及其随从的利益设立的，因为也必须或多或少考虑到反对利益。法律秩序总多多少少带有妥协性质。同样应该强调：即使在基本按君主意志来制定法律的专制体制中，确实有大量法律是由习惯，因此也是经由民主方式创制的；恰恰在这种专制制度中，习惯法的重要性得到了增强，正像在民主制度下，出于显而易见的原因，习惯法的重要性会受到削弱。然而，如果在君主立宪制度中，君主及其代表机关做出了超出法律秩序的行为，那种从君主立宪制度土壤中生长起来的理论便认定这些行为是国家行为，以国家性质、国家利益等等名实论证其正当性。从实定的法律秩序的视点来看，这些根本不可理喻，也不能被理解为法律行为的行为，却被立宪君主制理论在一种与实定法律秩序不同的秩序基础上归于国家行为；既然这种不同的秩序必须以某种方式被设想为法律的秩序，这些行为必须被设想为法律的行为，这种秩序便在很大程度上属于一种自然法模式，它是从一个臆想中的国家本质中推演出来的，并被设立为“公法”(public law)，由此衍生出这样抑制把戏：从非法来理解法律，从纯粹的权力行为来理解法律行为。这恰恰是那种逻辑上并无可能性的二元论得以产生的根源，在这种二元论中，公法被设

立为与所谓私法对立的东西。[1] 但这种公法因其是从臆想的国家本质中推演出来的，而整个国家又被确立为实定法的敌对面，这一公法便仅仅是对未被法律秩序承认的一个特殊设定的表达，是一种政治的表达、一种自然法类型。这种公法不过意在便于满足政治欲望和利益，而法律秩序并不支援这种欲望和利益，二者处在对立之中。专制秩序与本质上是习惯性的，继而逐渐发展成民主性的法律针锋相对，正是在此意义上，法律被君主及其追随者的利益搁置于一旁，“国家”一词——马基雅维利在其《君王论》中所说的 ragione di stato（政府的统治）——找到了进身法律语言的门径。尽管新的专制秩序与旧的民主秩序之间的冲突仅表现在新旧两种国家法之间的冲突——因为新秩序确实成了法律秩序并取代了旧秩序，国家概念仍然保有其反法律的性质，并且往往是反实定法的政治设定的遮掩物。在对比国家和法律时，这种国家概念保持着两个体系之间的二元论，理论借此也运作起来，时而利用国家、时而利用法律，皆随政治风向而定。

神学发现自己处于类似的境遇。一方面，神学必须承认世界是自然的，是一个自然法则的系统的统一体，因为上帝依据其本性设立了自然的法则，并且只有作为神性意志的表达，这些法则才能列为自然的法则。但是，另一方面，在神学中又不可能设想上帝受到自然法则的限制，上帝针对自然法则的自由在神迹概念中得到表达。神迹是一个无法在自然法则当中发生的事件，为了对之有所定论，必须求助于神性意志的超自然

---

[1] A. Weyr, *Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystems*（《论统一的法体系问题》），见 Archiv des offentlichen Rechts（《公法文库》），23（1908），页 529 以下。

体系。但与世界判然有别的上帝概念的成败，皆由这一神迹概念而定。两个概念的可能性全赖两个互为独立的体系毫无关联地并列而置。恰恰在这种对自然的游离中，在这种与自然秩序不同且独立于自然秩序的神性意志的超自然秩序的设定中，神学特有的动机找到了自己的位置，并构成了神学的方法。这也是国家理论的方法。这种国家理论借助不同于法律体系的元法律或超法律的国家具有的超法律体系，试图以一种法律方式使法律上的不明智变得明智起来，并试图稳固对法律奇迹的信仰，这与神学对自然的做法如出一辙。非法律性的国家意志就是实定法，其运作可以超越法律、置身法律秩序之外，以便法律奇迹行之有效，这种国家被认为是对一些超越法律秩序的政治设定的表达。同样，费尔巴哈把上帝（有别于世界的超自然的上帝，他不受自然法则拘限，尽管这些自然法则是上帝欲求的）看作人类超出了现实和必然限制的欲望的表达，是实现希望的幻想的产物（参费尔巴哈，《宗教的本质》，前揭，页306、410）。费尔巴哈宣称，一个遵循自然法则，并只依据这些法则来统治的上帝完全是多余的，同样，一个行为只能是法律行为的国家概念同样是多余的，除非情形是：我们情愿让国家成为法律秩序统一体的表达。

这位国家法学家的理论将一些行为当作法律行为而归之于国家，但在实定的法律秩序中却找不到对这种做法的确证，同样，以这一秩序为基础，那位国家法学家的理论相信能够将一些行为当作非法行为而归之于国家，虽然这种理论表明这种法律秩序其实就是国家意志的法律秩序。由此，这种理论假定国家的统一人身既想要法律、又想否定法律。这是一种决无可能的悖论！由于国家非法性（state illegality）的设定，这一理论陷入了

与神学在神义论问题上所遭遇到的同样困境：既然上帝的意志是善，何以可能意欲罪与恶(will sin and evil)？然而，恶必须归之于上帝，因为没有上帝的意志，一切都是不可能的。神学和法理学这两门全然相互独立的学科曾开辟了同样的路径，将自身从这种困境中解救出来，这一点在此无庸多说。但指出神学建制机制与法理学机制的类似，却非多余。两者都关涉到法律体系中的非法性问题，关涉到善的体系中恶的问题，关涉到真理体系中的谬误问题。根据一个法律陈述的内容，一种强制行为是在一些特定条件下产生的，并只有在这些条件下才得以产生；但在一个具体的案例中，强制行为产生了比如惩罚，而那些在法律陈述中预定的条件——例如犯罪——是否确实存在，一个无辜的人是否被国家错误地判罪，却可能值得怀疑。法律秩序借助高等法院提供了一系列的对判决的制衡，同时又对这些制衡加了限制。终审判决在法律有效性方面而终止并无法更改。因此，准确说来，不能认为法律陈述的形式是：如果有人偷盗、杀人，因此将受到惩罚——关于此人是否做了此事的绝对甄别标准如何确立呢？法律陈述的形式应该是：在一个专门程序中，如果此人在其最后陈述当中被认定曾经偷盗、杀人，他将受到惩罚。就这个法律陈述而言，并没有司法错误，国家方面也没有失之非法。Merkl 近来指出，神学上的教皇无谬误性(infallibility)教义，实际上不过是对程序的法律正当性的一种神学运用罢了。[1] 在法律的情形下，可能的非法性被确认为合法，同样，在神学的情

---

[1] A. Merkl, *Die Lehre von der Rechtskraft, entwickelt aus dem Rechtsbegriff*(《由法的概念发展而来的法力学说》)，见 Wiener Staatswissenschaftliche Studien(《维也纳国家学研究》，凯尔森编)，15(1923)，卷 2。

形下,可能的错误也会被确认为真理。

最终,在对上帝与人、国家与个人的关系的思考方面,神学与法理学也有最相近的类似。人是按照上帝的形象被创造的,是一个精神的存在,是作为灵魂而非作为实存的物理的,也即动物的有机体出现的。与在神学体系中的情形一样,法理学必须着重强调纳人其考量范围的人,并非作为一个生理-心理的单位,而是作为一个"人身"、一个法律主体、一个专属法律的实体;由此,人是依照国家的形象,亦即法律人身(κατε ξοχην)创造出来的。国家与构成它的个人本质上是相似的,这体现在这样一种(或多或少是有意识的)指导思想中,这一指导思想导向了所谓有机的国家理论。这种理论试图将国家理解为放大的人身时终归要步人迷途,因为从自然人存在的领域中、从自然的世界而非精神的世界中找寻国家的踪迹。因此,将柏拉图的名字包括在有机国家理论家的行列中是错误的。在《理想国》中,柏拉图为了发现个体身上的正义,发现仅仅体现在个体身上的伦理-法理人身的本质,首先探询了合乎正义的国家本质,而这一国家乃是从集体的角度理解的伦理-法理人身。

关于灵魂的神学教义和关于人身、也即关于法律灵魂(the legal soul)的法学理论之间的关联是多方面的。在此仅仅指出以下情况就够了:政治学的中心问题,即个人与国家的关系,及其所有可能或者说已经尝试过的解决办法,部分是对神学思考咬文嚼字的学舌,而这些思考早已被神学家和宗教神秘主义用来说明上帝与个体灵魂的关系了。恢复两个对立极端的统一,将其二元性描画为实际上不过是一个统一体,这是宗教思想和政治思想的共同目标。甚至通向这一目标的途径也没有不同:要么从孤立的个体出发,使之吸纳世界,要么从世界出发以便其

吞噬个体。无论宗教理论还是政治理论,个人主义和普遍主义都是首要的两种图式。

由此看来,我们也应当考虑明显地存在于无神论和无政府主义之间的类似。不过,在这样做时,不应当忽视问题的提出方式并非完全一样。这一问题关涉到上帝或国家,尽管对此问题无神论者和无政府主义者都给出了否定回答。无神论者问一种有别于世界的上帝是否存在,无政府主义者则问一个国家是否应该存在。他们在对问题作出否定回答时,回答本身就已经预设了国家的存在。可以确定地说,上帝的存在——不是在无神论者否定其存在的意义上,而是在他们甚至必须考虑其时的意义上——与国家的"存在"的情形相同。对国家的存在,无政府主义者抗辩道:它存在于某些规范性观念的激发性力量中。在这一意义上,上帝与国家只有当其被信仰时才存在,并且仅仅存在于其被信仰的范围之内。如果人类灵魂能够让自身超脱出这种信仰,上帝和国家充斥于世界历史当中的所有巨大力量就会马上失效。但是,当无神论对上帝——上帝信仰的意义上的神性存在——是否应该存在这一问题作出否定回答时,这种无神论除开其作为知识批判所赋有的意义外,也有伦理-政治涵义,并成为一种反对此种版本的神性存在的无政府主义。伦理-政治的无政府主义也可用同样的方式具有其作为一种知识批判的意义。这首先体现在:它问国家是什么,然后给予否定性的回答,即否认国家是不同于法律秩序的实在。这正是 Stirner 的做法,他一再断言,国家只是一个魅影,一个虚幻的构想物,一个幻想。然而,在这种认识论无政府主义与全盘否定约束性强制规范的有效性的政治无政府主义之间,并不比伦理-政治的无神论与其即使否定上帝的存在也仍然能够假定一个世界道德秩序

的认识论形态之间,更具必然联系。

然而,甚至纯粹的知识论无政府主义——如果这样就能够描述国家概念化约为法律概念——也并非没有最起码的否定性伦理-政治效果。它至少驱除了这样一种观念,认为国家是一个绝对的实在,它注定要作为一个纯然的给定独立于个体,并笼罩在个体之上。在教导个体将国家仅仅理解为法律秩序时,这种知识论的无政府主义使得个体明白,国家是一个人工的造物,是人为了人而造,因此从国家本质中推演不出什么与人敌对的东西。如果说总会有现行国家秩序的统治者通过从国家本质引出的论证来对付任何改变这一秩序的企图,为了他们自己的利益将国家秩序偶然的历史给定的内容宣布为绝对的东西,那么,宣称国家是通行于任何时代的法律秩序,其内容是可变的,且能够被改变,因此对国家来说,法律秩序不承认超逾最高强制秩序的形式性格之外的任何其他标准的理论,就驱除了总放置在按被统治者的利益来改革国家的道路上最具政治效力的障碍。但是,这种理论当真这样做时仍然保存了其作为纯粹法理论的性格,因为它只是摧毁了虚假国家理论在政治上的滥用。

纯粹法的国家理论(purely legal theory of the state)摆脱了将国家和法律区别开来的观念,是一种关于国家的无国家的理论(a stateless theory of the state)。不管这听起来多么矛盾,唯有通过这种途径,法学和政治理论才得以由神学的层面推进到现代科学的行列。经由更早的政治和法学理论演化而来的国家概念像上帝概念一样,与旧心理学中的灵魂概念或旧物理学中的力的概念处在相当的位置。国家作为人身同样能够恰当地被称为法律的灵魂或法律的力。像上帝一样,灵魂和力是一个实

体概念。[1]鉴于现代科学到处尝试将实体化解为功能,并且长久以来就将灵魂概念连同力的概念抛置一旁,现代心理学已经成了关于灵魂的无灵魂的理论,现代物理学则成了关于力的没有力的理论。如果说超自然的上帝概念被纳入自然概念是泛神论首创的,但已经成了一门避免任何形而上学的真正的自然科学,那么,将超法律的国家概念化减为法律概念同样是一门真正的法律科学的发展不可或缺的前提条件,这种真正的法律科学乃是一门去除了所有自然法因素的实定法科学(a science of positive law)。这正是纯粹法理论的目标所在,这--纯粹法理论同时也是纯粹国家理论,因为一种国家理论只有当其成为国家-法理论时,才有可能。所有法律皆是国家-法,因为,所有国家都是法治国。

---

① F. Sander, *Das Faktum der Revolution und die kontinuitat der Rechtsordnung*(〈革命事实与法的秩序的连续性〉),见 Zeitschrift fur offentliches Recht(《公法学刊》,凯尔森编),1(1919-1920),页 132-164。亦参其 *Die transzententale Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens*(〈法哲学的先验方法与法的程序概念〉),见同一学刊,页 468-507。

曼斯菲尔德（Harvey Mansfield）

近代代议制和中世纪代表制

刘 锋 译

近代代议制是从中世纪代表制传承下来的吗？抑或观点和实践的相似性掩盖了一个根本区别？我无法判断这个历史问题，也不想主要因为它的历史重要性而对它进行考察。如何建立代议政体，这也许是这个历史问题的现代表述形式，因为时至今日，政府应代表人民几乎已成为一项通则。但是，如果近代代议制真有可能是从中世纪传承下来的，就会引起一个疑问：今天有没有必要，或有没有可能通过反思和选择建立代议政体？代议政体必须通过群体或群众的行动从容地、分阶段地、不知不觉地建立起来呢，还是必须由少数几个富有远见的人通过立法一蹴而就地（至少在原则上）建立起来？这仍是一个颇有争议的问题。自由代议政体的"社会动员"（social mobilization）究竟是政治创举，还是社会遗产？[①]

---

① Karl Deutsch，《社会动员与政治发展》（"Social Mobilization and Political Devel-

为了考察这个更为一般的问题，我们不妨回到近代政体与中世纪政体的一个显著差异上：近代政体是世俗政体。我相信，这个事实是关于近代代议制的必然真理。我们将在下面提出一个论点：近代代议制必然是世俗的。中世纪渊源的问题必须根据这个论点来考察，否则，目前关于代议制的思考就不会从历史研究中获得启迪，因为历史将被用来证明今日流行的观点和实践，而不是用来帮助我们理解这些观点和实践。我们必须首先弄清楚，在建立近代代议制的过程中究竟失去了什么，抛弃了什么。只有这样，才能理解近代代议制。

"中世纪的"之含义

政治理论或哲学理论一度认为，代议政体是一项近代设计。但是，按照现在的一般学术观点，代议政体是从中世纪传承下来的。前者是近代代议制幼年时期——或者如当时人们相信的，初创时期——的观点。《联邦党人文集》一方面宣称，美国宪法确立了一种崭新的、"完全的民众"代议制，另一方面也承认，代议制的创始地在"现代欧洲，我们从那里获得了代议制的伟大原则……"[①]杰弗逊（Jefferson）承认，代表观念"确实来自从前存在于英国宪法的一个小小的样本"；他断言，"一个民主代议政府还有待于充分试验。无论过去，还是现在，这项任

（接前页）opment"），*American Political Science Review*，55（1961），页493—514。"Mobilization ofsociety"（社会的动员）一词是客观属格，还是主观属格？参见《联邦党人文集》（*The Federalist*），第1篇。

① 《联邦党人文集》，第14篇；参见第63篇。

务都留给了我们。"[①]这些荣誉被加在辉格党人(*Whigs*)头上,但辉格党人一直保持沉默,因为他们在1688年掀起的那场革命不是党派事业;辉格党人急于维护与昔日政权的连续性的神话。在政治哲学家中间,洛克(Locke)像通常一样缄口不语,这可能是因为霍布斯(Hobbes)不肯保持沉默的缘故。霍布斯明确宣称,他对代议政体的理解具有独创性。霍布斯寻思着,600年来,国王一直不被看成是臣民的代表:"代表这一称号竟然毫无异议地被认为是君主命令人民派来呈递请愿书,并在君主许可的条件下向他提出咨议的那些人。"[②] 尽管卢梭(Rousseau)反对代议制原则,但他仍然认为,"代表的观念是近代的产物,起源于封建政府……"[③]

卢梭以后的政治哲学开始具有一种历史的品格,对中世纪的东西采取更为赞赏的态度。按照先前的政治哲学,人有一种固定的自然本性,可以通过明智的策略,或出于历史的偶然服从自然本性的法则。卢梭以后的政治哲学否认这种观点,认为人在反抗环境的过程中凭借自身努力达到了自身的完善水平。既然人肯定不是上帝所造,如今也不是一种自然存在物,剩下的唯

---

① 《杰弗逊著作集》(*The Writings of Thomas Jefferson*),A. E. Bergh 编,20卷本,Washington, D.C.,1903,第15卷,页65-66,482。参见《麦迪逊著作集》(*The Writings of James Madison*),G. Hunt 编,10卷本,New York,1910,第九卷,页520;John Adams,《为美利坚合众国政府体制辩护》(*A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*),3版,3卷本,Philadelphia.1797,卷1,页ii-iii。

② Thomas Hobbes,《利维坦》(Leviathan),M. Oakeshott 编,Oxford,1957,第16章,页107;第19章,页122;结论,页466-68。参见 John Lock,《政府论二篇》(*Two Treatises of Government*),Ⅱ,13。

③ 《社会契约论》(*Contrat Social*),Ⅲ,15;参见Ⅱ,1。孟德斯鸠是一个表面上的例外。他说,英国政体的观念"是在森林中发现的",但不是法国人发现的,尽管他们也可以进入那些森林。《论法的精神》(*De l'esprit des Lois*),Ⅺ,6;参见XXX。

一可能性就是,人创造了自己。人不仅仅服从其自然本性的法则。历史的偶然因素向人提出挑战,只有与这些因素相配合,人才能创造自己。因此,对人的自我生成或自我创造来说,历史的偶然因素不可缺少。历史一度只是追逐名誉的政治家的次要领地,现在则变成了政治哲学的根据。既然人创造了自己,他就只能被看成是自由的,他的历史就是他的自由的发展史。政治哲学家在阐述这个观点的过程中遇到了中世纪,并给了它一个新的特许状,因为中世纪在近代早期曾遭到猛烈抨击,并一直因此而蒙受耻辱。基督教的普世性体现在教会中;教会超越了国界,对世俗政权漠不关心。这种普世性把人类自由的视域抬到天上,凌驾于城邦视域之上。基督教象征系统用教宗或大公会议(general council)来代表普世教会,似乎为普世性提供了具体的或政治的表现形式,可供世俗权威仿效。宗教本是自由的头号敌人,经过这样一番解释,就变成了自由本身的一个阶段。近代早期的政治哲学家,从马基雅维利(Machiavelli)到孟德斯鸠(Montesquieu),都把基督教看成是一种东方宗教,认为它支撑和促进了东方专制主义,而19世纪的哲学家则开始把今日所说的"我们的犹太-基督教传统"(our Judaeo-Christian heritage)视为"西方文明"的基础。①

与此同时,黑格尔(Hegel)赞赏中世纪的等级制。② 理性并

---

① J. G. Fichte,《对德意志民族的演讲》(*Reden an die Deutsche Nation*),VI;《当前时代的基本特征》(*Die Grunzuge der gegenwartigen Zeitalters*),XIII。G. W. F. Hegel,《历史哲学讲演录》(*Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte*),IV,2。Guizot,《代议政体起源的历史》(*History of the Origins of Representative Government*),A. R. Scobie英译,London,1861,页3,12。Chateaubriand,《基督教真谛》(*Génie du Christianisme*),IV,VI,11。

② 《法哲学原理》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*),271,279,301-302。

不存在于固定的人性——即人在自然状态中的行为,而是存在于众多个人在文明过程中的行为。按照霍布斯和洛克的观点,个人由一个单一的、人为的主权集体来代表,这个集体是通过人性中的理性法则一蹴而就地建立起来的。然而,在黑格尔看来,人们在几个不同的集体中发展自己的理性,这些集体在创造和发展所谓的"人性"方面发挥了作用,因此,严格说来,它们已经不能再被称为"人为的"了。进而言之,主权者或公众不能一下子创造出来,因而就必须一部分一部分地发展出来;各等级是介于政府与个人之间的一个部分。各等级的存在确保政府事实上具有某种可代表的东西,即组成公众的人民。尽管各等级可能与君主一样无意促进自由,但它们对君主主权的挑战能够转人有利于自由的方向。

代议政体是中世纪对人类自由作出的贡献。因此,代议政体对那种认为人有历史而无固定本性的观点十分有用。不过,它也是此种观点的一个必然要素。人创造了自己,但这个过程只能分阶段完成,因为一蹴而就的自我创造是一种超人奇功。如果人真能一下子把自己创造出来,他必然从一开始就能够看见自己。但是,按照假定,在刚开始时根本没有什么可看的。为了创造自己,人需要环境作为杠杆;只有在与环境的抗衡中,人才能显出自己的力量;因为人不是在爱的氛围中、而是在战争中创造自己;这种创造既无上帝的帮助,亦无大自然的帮助。通过这个"中介",人类历史的不同阶段清晰地呈现出来,每个创造层次在确立过程中都要受制于它所面临的挑战的大小和特性。人的自我创造必然发生在没有自我意识的条件下,因为在创造过程完成以前,没有任何东西可供审视,没有任何人性可供观察。我们并不知道自己在创造什么,只有在这样的条件下,我们才能

创造自己。“自我意识”是创造过程的最后阶段;如果最后阶段没有到来,或不能存在,就根本不可能有自我意识。

代议制政府是这种观念的必要因素,因为它是代表或反映某个别的东西——文化或社会——的政府。作为文化或社会的衍生物,代议制政府宣称对自身利益漫不经意,没有自我意识,不谋求自身的目标,仅仅谋求其主人或创建者的目标(或众多目标)。诚然,每个社会都需要领导者来引路,但没有哪个社会能够达到不隐含于自身的历史阶段。人有历史,而无固定本性。这种观点不能容忍历史断裂的想法。[①] 一旦真的出现了断裂,人类创造的连续性就不复存在了。只有在人类创造完成之后,才有可能审视人类历史:如果认为人类历史经历了一次断裂,那就无异于承认,人并没有创造自己。如果人能够在历史断裂之后重新发现自己,重建自己的文明,他就必须能够依赖自己的本性或神的佑助。他必须按其本性就能够认识自己,而不仅仅通过历史来认识自己;他的政府必须能够执行他的自我意识。近代政治家的头衔——领导人、总理、总统、首相、主席——似乎没有充分反映出他们的重要性,但是,所有这些头衔都表现了代议制政府的谦逊本性。人为了创造自己,必须生活在历史中,但他们不能自我统治,也不能自我组织。他们必须在其代表的引导下走向自身的历史阶段的尽头。

近代代议政体的来源问题把我们引向一个更一般的问题:近代政体是中世纪政体不知不觉的转型呢,还是与中世纪政体的彻底决裂?最早创立近代政府的人认为自己是创建者;他们自认为已经与中世纪和古代的统治原则断绝了关系,因而要求

---

① Guizot,上引书,页3,76。

享有创造了“新秩序”的君王的声誉。这些人自称是近代代议政体的创建者，但是，政治哲学后来对霍布斯和洛克的所谓固定人性失去了信心，于是，他们的这种自我宣称似乎也被看成是幻觉，遭到了揭露。他们对自己的创造很难有太多的意识，正如亚里士多德派的哲学家对他们所称许的受教士控制的政权的残酷性并无太多意识一样，因为这两种人都受制于他们各自时代的特殊境况。这个结论有一个证据：霍布斯和洛克在代议政体的问题上陷入了自相矛盾。他们相信政府的真正功能是代表功能，但又宣称自己在为现代人立法。霍布斯和洛克的学说表现出一个矛盾：一方面，政府承担有限的职能；另一方面，即便想建立这样一个有限政府，主权者也必须拥有绝对权力。① 历史学派对这个矛盾提出疑义，是完全有道理的。政府自称代表着社会，但是，代议制政府不能要求享有豁免权，必须以近代社会代表的身份出现。只有这样，这种宣称才能得到支撑。与此同时，代议制政府的创建者必须满足于领导人的头衔，只有这样，代议制政府才具有正当性。

因此，近期关于中世纪代表制的学术研究一方面还在走19世纪政治哲学的老路，另一方面又对它的发现提出异议，对它的结论加以修正和完善。这些研究力图说明这样一个论点：中世纪社会使自身能够被近代代议制政府所代表。亨利·梅恩爵士(Sir Henry Maine)和福特(Henry J. Ford)专门从事代表制研究，两人的名望在今日政治学热闹的大厅里响起了古老的清脆铃声。梅恩和福特从历史学派那里学到很多东西，但又没有丧失

① Hobbes，《利维坦》，第18章，第30章，页227。Lock，《政府论二篇》，Ⅱ，87，142。参见Guizot，上引书，页60－62。

自己的判断力。他们明确区分了中世纪代表制和近代代议制,[①]并且比哲学更加理智地捍卫这种区分。[②] 尽管其他许多学者也承认中世纪代表制与近代代议制的区分,但他们在经过大量研究后却接受了那种认为近代社会是中世纪社会的内在转型的观点。这些学者可以分成两派:一是历史学派,其渊源可以追溯到基尔克(Otto von Gierke)[③]和斯塔布斯(Bishop Stubbs);二是社会学学派,其灵感主要来自韦伯(Max Weber)的著作。

历史学家从中世纪"观念"的研究转入中世纪制度的研究,因为"先有事件,后有理论"。[④] 从中世纪社会向近代社会的内在转型必然是不知不觉的,因此,我们不可能主要从两个社会的"观念"中了解这种转型。于是,历史学家考察了英国国王据以召集议会的有关宪章,还考察了国王法庭、议会、贵族、代表、律师、陪审团、自治市和郡的实践,目的是要发现英国代议政体成功的远因。比较研究表明,凡是代议政体未获成功的国家一般都缺乏这样的制度和实践。这些研究成果似乎与社会学学派的结论相抵触,因为社会学学派强调"观念"的重要性。这个学派

---

① 这里的"代表制"和"代议制"原文均作 representation。对中世纪代表制和近代代议制的区分是本文的一个重要论旨,因此,我们采用了两个不同的译名,以示区别。但如果笼统地讨论 representation,仍译作"代表制"——译者注

② Sir Henry Maine,《民众政府》(*Popular Government*),London, 1885,页 7-8,59;Henry J. Ford,《代议政体》(*Representative Government*),New York, 1924,第1、9章。参见 Francis W. Coker 和 Carlton C. Rodee,《社会科学百科全书》(*Encyclopedia of the Social Sciences*),见"代议制"条。

③ 基尔克(1841-1921),德国法律哲学家,著有《德国私法》等书。——译者注

④ Helen M. Cam,〈中世纪代表制的理论和实践〉引言(Introduction to "Medieval Representation in Theory and Practice"),*Speculum*, 29(1954),页 348;参见 Gaines Post,〈两种法律与约克郡条例〉("The Two Laws and the Statute of York"),*Speculum*, 29,页 418,419;Cam,〈中世纪英国代表制的理论和实践〉("The Theory and Practice of Representation in Medieval England"),*History*, N.S., 38, 1953,页 11。

认为，相关的观念可以分成两种世界观：传统世界观和法理世界观（韦伯用语）。这个区别具有根本的重要性，[1] 相信它的人绝不限于社会学家或对代表制感兴趣的学者。事实上，这一信念广泛流行于今日社会科学的所有领域，似乎导致了欠发达（或新兴）社会与发达（或已兴起）社会之间的类似区分。后一区分无论对学术研究，还是对政策制定都同样有用。

但是，现在看来，观念与制度的这种对立是不充分的。观念仍与特定的历史阶段相联系，因为观念集合于特定的历史阶段，有些观念据说还构成了特定的历史阶段。观念本身不能推动社会从一个阶段过渡到另一个阶段，因为一切观念都是"社会观念"，存在于社会的特定历史阶段。它们只有在遇到新的条件时，或经过了与"世界"的长期摩擦之后才会改变。韦伯强调"观念"的作用，这表现出一种反马克思主义的（但却是后黑格尔主义的）倾向。可是，他又认为，"资本主义精神"是在清教徒的帮助下大获全胜的，与任何人的意图无关。韦伯著作的巨大难题就是如何调和这两种不同的观点。清教徒没有开创资本主义精神，而是形成了一批观念。与清教徒的初衷相反，这些观念蜕化成资本主义精神。[2] 引起蜕化的原因完全是制度性的，清教徒的观念本身（具有单纯的社会性）染上了社会学瘫痪症。

菲吉斯（Figgis）书中有段话清楚说明了这一困难。菲吉斯认为，观念能够产生长远影响："宗教力量，而且唯有宗教力量才产生了足够的影响，确保政治观念能够切切实实地实现。尽管

---

① Max Weber，《经济与社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*），四版，2卷本，Tubingen，1956，第1卷，页125－139。

② Max Weber，《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*），T. Parsons 英译，London，1950，页98，154，174，184。

很不情愿，宗教社会在实际需要的驱使下身不由己地运用一整套现已成为西方世界共同遗产的思想学说，这样做完全是出于自身利益的考虑。"[1] "宗教力量"必须为政治观念提供动力，但"实际需要"的力量超过了宗教力量。各种宗教力量若要成为政治观念的动力，就必须满足一个条件：它们在坚持宗教观念时不能违背实际需要；换句话说，它们既不是观念，也不具有特殊的宗教性。

社会中的意识水平具有政治的性质。当社会的一个群体——"社会力量"——意识到自己需要且理应分享该社会的统治权时，它就具有了自我意识。一切"社会"主张都能够产生政治影响；不仅如此，一切有自己主张的"社会"群体都有政治抱负。这种说法与宗教观念并没有什么特别过不去的地方，因为，如果能够把宗教观念看成社会性的，就能够把它看成政治性的。[2] 大公会议至上主义的争论和清教徒的争论产生了一系列宗教观念。谁在这些宗教观念中发现了近代代议政体的根源，谁就必须弄清世俗化的动原，因为必须有这种动原，宗教观念才会变得对近代世俗社会有用。如果动原是新观念，这些观念就必然反映了某个群体想从教士和受教士控制的政权手中夺权的愿望；它们必然是世俗政治观念。另一方面，如果旧观念在新观念面前无可争议地衰竭和消失了，动原就必然是制度性的，而宗教观念不过是"社会力量"的反映罢了。社会观念经历了被动的转变，不可能具有推动力量。相反，政治观念则能够导致历史的

---

① J. N. Figgis，《从格尔森到格劳秀斯的政治思想，1414 - 1625》(*Political Thought from Gerson to Grotius, 1414 - 1625*)，New York，1960，页7。参见 de Tocqueville，《民主在美国》(*Democracy in America*，又译《美国的民主》)，II，I，5。

② Montesquieu，《论法的精神》，XXIV，1。

突变，因为政治观念反映了一个意图：人们若不改变自己的统治者，就不能建立自己选择的新社会。在代议政体的近代概念下，政治观念不可能兴盛，因为代议政体的概念是社会学的，非政治性的。这个概念假定，适合于一个社会的政体内在地隐含于该社会中，因此，一切社会观念都含有政治因素。按照这种观点，政治观念必然反映社会，但不能创造或形塑社会。因此，社会学学派的“观念”有赖于历史学派的“制度”；两者都假定，人在开辟社会新阶段时并没有意识到自己在做什么。

这一点可通过穆勒(J. S. Mill)的《代议制政府》第一章来加以描述。穆勒解释说，“在政治制度的问题上，存在着两种互相冲突的理论。一切关于政府形式的思考都带有这两种理论的印记。”第一种理论认为，政府“完全是发明创造出来的”；第二种理论则认为，政府是“一种自然产物”，“不能靠预先的设计来建立”，而是从一个民族的本性和生活中发展起来的。[①] 穆勒赞同第一种理论的弱化形式，承认近代的最佳政府形式取决于三个基本条件：人民的同意、人民所受的教育、使一个大社会的公共舆论成为可能的技术。但是，在这些限度内，政府是一个选择的问题，因为穆勒说，舆论本身在社会中也是一种力量。“也许有人认为，在社会中掌握权力的人到头来也掌握政府的权力，因此，通过采纳舆论来影响政府构成方式的做法是徒劳无益的。这种观点忘记了一个事实：舆论本身是最大的积极社会力量之一。”[②]

穆勒试图保全代议政体下政治的重要性，却没能取得成功。

---

① J. S. Mill，《功利主义、自由和代议制政府》(*Utilitarianism, Liberty and Representative Government*)，人人丛书，London，1936，页 175。

② 同上，页 183。

一种舆论的力量有赖于其持有者的权力。劝说一批无权的人接受一种新舆论,并不会增加这种舆论的力量。一旦刚刚受了教育的人取得了权力,或者能够使掌权者凛然生畏,新舆论就会因持有者的新权力而获得力量。如果他们在其舆论的推动下取得了权力,这种舆论就是政治性的,政府就不仅仅代表着社会力量。"社会力量"实际上是政治力量。倘若穆勒活到今天,劝说那些追随其观点的人相信,开明专制对野蛮人的统治完全正当,他也许会发现,并非一切舆论都是社会力量,某些舆论远不只是社会力量。① 如果无人相信这种舆论,如果那些掌握政治权力的人凭借其舆论的政治力量反对这种舆论,它就不能成为一种"社会力量"。舆论"本身"并无力量;只有某些特定的舆论才有力量。只有那些被掌握政权的人接受的舆论才有力量。革命舆论是革命者的舆论,这种舆论的力量有赖于革命者的成功。因此,困难仍然在于,舆论或观念如果只是代表性的或社会性的,就没有力量;如果能够产生效果,就是政治性的,而非社会性的。

有的学者试图把近代社会追溯到中世纪社会,把近代代议制追溯到中世纪代表制。这种做法的预设前提是,这些学者完全不考虑,或者从根本上限制了"观念"的重要性。历史学派认识到这一前提,因而比社会学学派更加首尾一贯。但是,历史学家在反对观念的重要性时也必须诉诸观念;他们很可能意识到,观念是不可避免的。因此,"思想史家"也会加入社会学学派的行列,探寻典型的中世纪观念,因为近代观念和实践可能是从中世纪观念中产生出来的。

什么是典型的中世纪观念?在哲学和政治哲学中,典型的

① J.S.Mill,《功利主义、自由和代议制政府》,页184,199,225。

中世纪观念就是柏拉图和亚里士多德的经典思想。中世纪思想家在阐述自己的思想时，借助于基督教、伊斯兰教和犹太教的启示来改进古代思想，但是他们从来没有弃绝古代思想。中世纪思想家所面临的一个主要问题是：如何调和启示和希腊哲学。他们的争论产生于亚里士多德主义的不同学派之间，或产生于亚里士多德主义者与柏拉图主义者之间。我们如果看看中世纪思想家说了些什么（若要让中世纪思想家的观念具有重要性，就必须这样做），就会发现，根本区别存在于哲学与启示之间。然后，我们必须把中世纪哲学视为古代哲学的产物，并由此推论说，哲学上的根本区别存在于古代与近代之间。毫无疑问，许多有趣的漩涡都是从尾流反溅出来的，许多未获倡导的观念和怪异的预感都可以成为哲学研究的对象。在中世纪政治思想和哲学中，除了希腊城邦的影响之外，还必须加上罗马法的影响。但是，在评价中世纪观念的社会重要性或政治重要性时，我们不能否认，这些观念大体上产生于古代思想，启示是一个重要例外。我们可以得出一个结论：如果观念能够在历史上占据统治地位，如果观念在近代社会的初期占据着统治地位，从中世纪社会向近代社会的转变就必须看成是中世纪观念与近代观念的断裂（当然，这里同样有例外）。霍布斯和洛克正是这样来看待他们创建近代代议政体的作用的。"中世纪的"这个观念本身是近代的产物。一个人完全可以说自己生活在中世纪，如果他指的是神意安排的未来前景的话。战斗教会（Church militant）[①]的时代

① 又译"争战的教会"、"地上教会"。教会的所有信徒和信徒团体为使自身圣洁，进而使世界圣洁，必须不断战胜自己、他人、社会反上帝的行为、思想、习性。——译者注

可能企盼着凯旋教会(*Church triumphant*)[①]的时代。[②] 同样,我们也可以设想一个过去的中世纪,把它当作古代与近代之间的裂隙;从文艺复兴到启蒙运动,许多历史学家和语文学家都使用 medium aevum(中世纪)一词或其同义词,他们就是这样理解中世纪的。

但是,"中世纪的"作为一个近代观念,其突出特征在于这样一个看法:介于古代与近代之间的时期是古代向近代的必要过渡。[③]黑格尔和历史学派的这个明确观点(它不是对传统的新的、含糊的笃好)导致了 19 世纪对黑暗时代的重估。人们发现了从古代向近代过渡的必要性,从而也发现了过渡(或阶段)的一般必要性。由此,历史学便成为君临一切的学科。在研究人的时候若无固定人性的概念,就只能求助于某种类型的中介,无论是辩证的中介,还是渐进的中介。"中世纪的"这个概念本身就包含着古代与近代的过渡阶段的假定,否认断裂的可能性。

---

① 又译"得胜的教会"。教会圣化自己与他人,依靠的是上帝的力量,基督已经战胜世界,教会故而收到潜移默化之功。——译者注

② G. L. Burr,〈关于中世纪〉("Anent the Middle Ages"),*American Historical Review*, 18(1913),页 715,其中谈及 Otto von Freising。

③ 关于"中世纪"这个名称的几项研究没有区分它在头两层意思中的前历史与在最后一层意思中的历史。参见 Paul Lehmann,〈中世纪与中世纪的拉丁语文学〉("Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters"),载《中世纪拉丁语文学的来源与探讨》(*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*),Munich, 1914,页 1–25;George Gordon,《拉丁文"中世纪"与中世纪》(*Medium Aevum and the Middle Ages*),S. P. E. Tract No. 19, Oxford, 1925;Wallace K. Ferguson,《历史思想的复兴》(*The Renaissance in Historical Thought*),Boston, 1948,页 73–77, 119–26;Giorgio Falco,《关于中世纪的争论》(*La Polemica sul Medio Evo*),Turin, 1933。

现世主义与神授权利

在启示问题上，一般人都承认，从古代社会向近代社会的转变是一种断裂。如果有人把这种变化大体上视为一种转型，他就应当首先解释一个宗教社会是如何世俗化的。[①] 如果持这种观点的人诉诸宗教观念，力图避开希腊哲学的影响，强调中世纪对历史的特殊贡献，他的问题就会非常尖锐。中世纪社会与近代社会的最大区别显然在宗教方面，因此，最独特的中世纪观念必须在宗教里发现。中世纪社会在某些方面并没有从古代人那里撷取观念，在这里，它与近代社会的对立似乎也最为尖锐。但是，即便不依赖世俗观念的重要性，或许也能解决世俗化的问题。如果有人能够证明，近代代议制的现世主义只是近代社会的现世主义的单纯反映，那么，现世主义就是近代代议制的一个偶然因素。在这种情况下，从中世纪社会向近代社会的现世主义转变就不会影响中世纪社会与近代社会的一个重要相似性，那就是代表制。人们甚至希望在差别最明显的地方发现这种相似性的最重要根源。

现在，我们回到本文的临时定义上来：代议制政府代表或反映了文化或社会。这种政体似乎不同于神授权利的政体。如果

---

① Frederick Watkins，《西方的政治传统》(*The Political Tradition of the West*)，Cambridge，1948，第三章；Gerhard Leibholz，《代议制的本质》(*Das Wesen der Repräsentation*)，二版，Berlin，1960，页 211；Otto Hintze，《代议制宪法的世界历史条件》("Weltgeschichtliche Bedingungen des Repräsentativverfassung")，*Historische Zeitschrift*，143(1930)，页 11；Figgis，上引书，页 7；R. W. Carlyle 和 A. J. Carlyle，《西方中世纪政治理论史》(*A History of Medieval Political Theory in the West*)，六卷本，London，1950，第五卷，页 129；Weber，《新教伦理与资本主义精神》，页 174。

从最简单、最宽泛的意义上理解“神授权利”，而不是把它仅仅理解成君权神授[①]的复杂理论，或宗教法规学者对教皇权力的论证，那就意味着，政府有权利、有义务让人民服从上帝的命令，不管这是些什么样的命令。“神授权利”的政府不管人民的同意、舆论或情绪，不接受来自这方面的指示；相反，它让人民服从。这样的政府不是反映文化，而是决定文化。神授权利的政体似乎与亚里士多德讨论过的所有政体形式——包括民主政体——兼容不悖。17世纪的某些清教派别主张实行神授权利的民主政体。这些教派认为，人的自由将导致宗教的繁荣。也就是说，如果社团的大多数人能够根据神的指令并在神的认可下将几条道德标准自由地施加于所有的人，宗教就会兴旺发达。

按照我们的定义，这样的政府不是代议制政府。它并不按人民在其社会或文化中的实际状况来遵从或领导人民，而是不由分说地统治人民。如果“代议政体”是一个区别概念，暗含着非代议政体的存在，神授权利的政体就是非代议政体的原型。

诚然，在近代代议政体产生和流行之前，神授权利的政体似乎在一切地方都居于主导地位。先前的一切政府似乎都有一个假定：人与神的关系影响着人与人之间的关系，它们的统治得到了神(或诸神)的认可。我们有理由认为，某些贵族统治集团——罗马统治集团和儒家统治集团——是不信神的。然而，这类政府却并非世俗政府；它们并非建立在尘世充足性的公共基础上。相应地，这些贵族统治集团利用人民的宗教来支撑其

① “君权神授”一词原文作“divine right of kings”，但作者在论述中经常在广义上使用“divine right”一词，意指各种形式的神授权利。我们把前者译作“君权神授”，把后者译作“神授权利”。——译者注

统治,对现世主义表现出的惊恐不亚于最虔诚的信徒。

在中世纪的三大宗教中,有两大宗教都严格坚持神授权利的政体形式。在伊斯兰教和犹太教中,基于启示的律法包罗万象,至高无上,支配着社团全体成员的生活。基督教则有所不同,它用新约的新律法取代了包罗万象的旧律法。这种新律法不包括刑法,其控制范围并非公共生活和私人生活的一切细节。新约把这类事务交给凯撒的法律来管理;当然,针对凯撒的法律,新约也有若干补充规定。① 因此,基督教的最高科学是神学,其神律(divine law)主要指向另一个世界(other-worldly)。在基督教的背景下,现世法律通过两类法律家——宗教法规学者和法学家——的共同努力,在源于罗马法的两个系统——教会法和民法——中发展起来。

由此看来,基督教提供了一种非世俗代议政体的可能性,证明了近代代议制来源于中世纪代表制。这一点似乎颇有道理。如果宗教把神圣领域与世俗领域区别开来,并将世俗领域主要交给凯撒来决断和支配,一个宗教民族为什么不能由一个宗教政府来代表呢?

原因在于"宗教民族":我们必须研究一下宗教民族是怎样开始具备宗教质素的。按照基督教教义,人并非天生就具备宗教质素,人最多有一种面向上帝的自然倾向。上帝创造了需要上帝的人,因此,人并非天生就意识到能够满足其需要的上帝。相反,桀骜不驯是人的天性,最初的人就是这样。人是堕落的,因此,必须让他想起自己的受造以及神创的法则。对基督徒社

① Ralph Lerner 和 Muhsin Mahdi 编,《中世纪政治哲学》(*Medieval Political Philosophy*),New York,1963,序言,页 12。

团(以及其他宗教的社团)而言,这就导致了一种宗教教育,类似于亚里士多德的道德教育。这种教育是要让人在不断的实践中养成习惯,而不是要向人的理智证明什么。不管基督教启示具有怎样一种突如其来的顿悟性质,它并不排除再三重复的需要。在这些时刻侍奉上帝的人并非不需要常规的例行程序。有些评论者在1221年多明我会的会宪中发现了近代代议制的一个来源,因为该会宪设立了中央代表会议。[①] 但是,我们不能由此假定,僧侣的管理体制反映了最虔诚的基督徒的自发习性,与此同时,也并非任凭那些不那么虔诚的人在世俗权力机构的监督下埋头于私人事务。尽管基督徒社团的教育是一种基督教教育,其所针对的是最虔诚的信徒,但普通公民——无论何等无知——却无权发展其自身的"文化"。如果说他们被统治者忽略了,这绝不意味着他们的政府代表着他们的无知。

"神圣"与"世俗"的区分并不对应于"国家"与"社会"的近代区分,因为按照"国家"与"社会"的区分,政府仅仅履行一种代理职能,是"社会"的代理机构。无论是神圣权威还是世俗权威都有可能,而且也确实干预了"社会";两者都自认为有权共同干预"社会",它们的争执主要在于谁应该干预得多一点。[②] 对凯撒纳税不只是一种防御性的谨慎姿态,用以安抚一个若不如此就可能变坏的下属官员。凯撒和教会都声称有权掌管人的灵魂。为了世俗权威的缘故,"君权神授"就得到了维护。

---

① Ernest Barker,《多明我会与会议》(*The Dominican Order and Convocation*),Oxford,1913;Ford,上引书,页109-110。

② 参见Figgis,上引书,页5;Watkins,上引书,页58-59;《阿克顿勋爵论自由和权力》(*Lord Acton, Essays on Freedom and Power*),G. Himmelfarb编,Cleveland,1955,页86-87。

因此，那些自称创立了近代代议政体的政治哲学家主张宗教自由，不是什么偶然现象。他们所理解的宗教自由主要是一种武器，用以反对神授权利，以及支撑着神授权利的宗教教育或"隐修德性"。这些政治哲学家所说的宗教自由并非清教徒式的宗教自由。清教徒希望自由地实行其宗教，而无须担心受到迫害。这种自由在神授权利的体制下也完全可能实现。为了满足清教徒的要求，有必要规定，基督宗教的一个教派只有通过多数人的决定，或者依靠多数人的统治才能自由地控制一个国家，将其变成一个神权国家。这不能由国王来决定。另一方面，近代政治哲学家所捍卫的宗教自由旨在废除国家或教会以上帝名义对公民生活的干预，其前提是宽容。洛克是宽容的最著名的捍卫者，他并不仅仅依据诸如 cuius regio eius religio（在什么地方就信什么教）之类的公式，把宽容说成是使敌对宗教休战的手段。

宽容是这样一项原则：它认定，世间和平比任何可能扰乱它的表面上的宗教职责都更加重要。这项原则写进了 1689 年《宽容法》序言，[①] 它不仅仅把各自的神授权利体制局限在各自的国家，确立起占主导地位的宗教。相反，它必定不能容忍一切形式的神授权利，也就是说，不能容忍宗教不宽容，因为一切神授权利都必然是不宽容的。基督教民族如同信奉其他宗教的民族一样，也是通过教育才开始具备宗教质素的。这种教育使基督教民族尊奉自己的神，排斥其他的神。这个神按他自己的话来说就是排斥性的，因此，教育在其例行程序中就要求抵制轻慢的怀疑主义。培养"宗教质素"意味着学习和实行一种宗教，而这

① H. C. Mansfield, Jr.,《政党统治与 1688 年法案》("Party Government and the Settlement of 1688"), *American Political Science Review*, 58(1964), 页 940 – 941。

种宗教就其本身而言，在实践中通常要排斥其他宗教。洛克认为，"在涉及纯粹的宗教事务时，应当对一切人抱宽容态度。那些不愿承认和教导这种责任的人……无权得到官长的宽容。"这种观点表明了洛克冷静的一贯主张。

"纯粹的宗教事务"不同于"民政事务"，因为上帝从来没有让一个人凌驾于另一个人之上，令其有权掌管另一个人的灵魂。民事官长(civil magistrate)可以成为他的兄弟的管家，但其管辖范围仅仅及于"生命、自由、健康和疾病，以及……外在物的占有"。[①] 民事官长假定，从他的立场上看，这些操心事已经足够了。既然这些事务对他来说已经足够了，他就必须保证，这些事务对一切具有强迫力量的权威来说也已经足够了。任何一个尊重其兄弟的身体的人都不会与法律发生冲突，反之，任何一个试图掌管其兄弟的灵魂的人都会与法律发生冲突。因此，把世俗权力的管辖范围限制于身体的事务，其结果是赋予这些事务以一种实际的或此世的主权。教会不仅要接受这种主权，而且还必须教导它。洛克在其宽容学说中提出了一个引人注目的论点：世俗权力所以有限度，是因为现世主义已经充足了。若非如此，也就不可能限制教会的权力了。宽容原则支撑着近代代议政体，它所教导的是现世主义，与有关神授权利的宗教教育截然相反。

有人也许会提出反对意见，认为宽容和代议政体在洛克的含义中未必是世俗的。康德提出一种关于代议政体的学说，其

---

① John Locke，《关于宗教宽容的通信》(*A Letter Concerning Toleration*)，载《洛克论政治和教育》(*John Locke on Politics and Education*)，H. R. Penniman 编，New York，1947，页 57，25。

立论根据是，道德自由高于物质利益。康德的代议制政府是“纯粹”道德准则的体现，也就是说，道德律通过政府而自我立法。唯有“纯粹”道德准则才能通过立法确立起来，因为唯有与物质利益没有关系的道德准则才能被普遍化，从而适用于一切有理性的人。因此，物质利益或经济利益不可能被代表。[1] 道德准则是“纯粹的”，因为它不涉及世界中的事实。有鉴于此，康德意义上的代议制按其意图就既不是此世的，也不是他世的。这种代议制并非基于此世的充足性，因而不是世俗的。但是，在自由中自我立法的纯粹道德准则又必然——而非偶然——要拒斥一切形式的神授权利：“因为在关系到我的自由的事情上，我对神律没有任何义务，除非我能够同意它。神律只能由我的理性来承认。”[2] 康德把此世的充足性置换成生活于此世的理性人的理性的充足性，因为上帝的理性并不高于理性人的理性。其结果是一个对神授权利充满敌意的代议制政府。这种敌意虽然更崇高一些，却与洛克的敌意相同。

代议政体必然是世俗的。不过，在提出这个论点时不应忽略——尽管容易忽略——自然神论。总有人要思考宗教问题，这是没有办法的事。既然如此，现世主义就要么需要一种无神论，要么需要一种自然神论。现世主义力图确立此世的充足性，

---

① 参见 Karl Schmitt，《宪法理论》(*Verfassungslehre*)，Berlin，1928，页 208－210；Leibholz，上引书，页 32；Weber，《经济与社会》，第一卷，页 174－175；参见 Guizot，上引书，页 347。考虑到卢梭的“意志”与康德的“善良意志”之间的区别，人们可能会猜想，这个观点源于卢梭的一句话：意志不能被代表。参见《社会契约论》，III，15。

② Kant，《永久的和平》(“Perpetual Peace”)，载《康德论历史》(*Kant on History*)，L. W. Beck 编，Indianapolis，1963，页 93，注 2；参见页 96，注 4。参见《道德形而上学原理》(*Metaphysik der Sitten*)，Hamburg，1922，页 45－47，163；《论历史哲学、伦理学和政治的短篇论文集》(*Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie*)，Hamburg，1964，页 94。

但却并不怎么成功。总有那么一些人想用关于他世的见解来安排此世,现世主义有必要采取防御措施。这样,它就需要一种关于他世的见解。要确立现世主义,就必须保护它;要保护现世主义,就必须超越它。有一项古老的哲学原则提供了这种保护,它断定,人的理性是充足的。这项原则不同于另一项新原则,后者断定此世(它囊括了身体的事务)是充足的。与此同时,还有必要藉上帝的不可知来肯定人的主权;既然上帝不可知,人就是独立自由的。其结果便是所谓的"自然宗教"(这在以前是一个词语矛盾)。亚里士多德的神是无能的、理性的,基督教的上帝是神秘的、全能的;自然宗教将前者的力量与后者的理性结合起来。

自然神论揭示了一个近代秘密:即无力的、甚至有死的上帝。这个上帝的唯一目的(对人的洞察力而言)就是排除上帝与人之间的任何可能的统治关系,从而摧毁一切神授权利的体制。自然神论种类繁多,它的许多形态直到今天还十分活跃。但是,一切自然神论的最终结果都是让人摆脱神的统治。为了达到这个目标,就必须否认上帝眷顾的存在。这可以通过两种办法做到。一种办法是直接否认上帝眷顾的存在,另一种办法是把上帝的眷顾变成"普遍眷顾"。这时,上帝的眼睛不再盯着麻雀,而是通过自然法则或历史法则的作用普遍地眷顾全体物种。按照这种理解,所谓"选民"或"特选子民"是指那样一些人:他们知道自己正在按自然法则或历史法则做些什么。有一个警句说,"自助者,上帝助之。"不过,这个警句与自然神论无关,因为它承认必然性,寻求上帝的佑助。"上帝让一切人成为自助者"才是自然神论的警句,因为自然神论的上帝不偏不倚,绝不介入人的事务。无论政府,还是道德准则都是属人的,受自然法则或历史法

则引导,而这些法则又是通过人的理性发现的。与神授权利的宗教教育不同,自然神论有助于培养“有宗教质素的人”。这里并不涉及任何宗教,而是涉及一种“宗教情愫”。

尽管宽容的道德准则竭力自我推行,但它似乎仍然需要自然神论的思辨支撑。这种道德准则靠什么来自我推行呢?它提供--种不受干扰的私人快乐,条件是不去干扰他人的私生活。据认为,这种交换无须强加给任何一个有理智的人。它是尊重和强调私生活的政府得到认可的基础。建立在这种交换基础上的政府是一个民主自治的政府。宽容的道德准则通过民主自治来自我推行,因为任何有理智的人都能够清楚地看到民主自治的好处。但是,我们不妨假定,一个人对自然神论的那个警句作出偏颇解释,随意拿取他人的东西。我们不妨再假定,这个人不愿接受对自己的任何限制,不愿以此来换取自己的自由,无论这种交换有何等明显的好处。倘若他认为自己是上帝的选民,理应受到特殊照顾,他也许就会拒绝这种交换。在这种情况下,谁来强迫这个不讲道理的人必须宽容呢?离开了神的制裁,人类理性所发现的法则显得虚弱无力,因为对这些法则一直有不同的理解,围绕它们展开了激烈争论。一个不讲道理的人如果不遵循自然法则或历史法则,可能会因此而倒霉。但是,与一个遭到神(法则的创造者)的惩罚的不讲道理的人相比,这个人吞下的那点苦果也许根本不能让复仇精灵满意。无论如何,自然神论的那个神不偏不倚,同时又讲究道德,因为道德准则就是宽容的道德准则。于是,他就能够(如果他存在的话)推行一种自我推行的道德准则。对一个不执意坚持其神授权利的神的存在来说,这些讨厌的悖论具有根本的重要性。通过自然神论,宽容原则面向相信它的人——面向那些通情达理的支持者和那些不通

情达理、不配得到宽容的受益者。[①]

近代代议政体是世俗政体，具有明显的属人特性。神授权利的体制是自上而下的政体形式，近代代议制则是自下而上的政体形式。它是由人民在其“社会”或“文化”中形成的政体，是由其实质决定的政体，而非徒具形式的政体。代议制关心其权威的来源：代议制的权威大概来源于它所由构成的原初契约；不管怎么说，反正肯定来源于它得以维持的隐含契约。政府应该有什么目标，这不是近代代议制的一个主题或问题，因为在人们看来，这个目标仅仅将社会的一个或多个目标——不管是什么样的目标——付诸实施。但是，一个社会的什么目标能够被代表呢？

这个论点表明，并非所有的社会都能够由近代代议制政府来代表，因为近代代议政府只能代表某些特定的目标。一个宗教社会，或者说得含糊一些，一个有崇高抱负的社会不可能被代表。一个人在宗教问题上有自己的想法，这是没有办法的事。同样，也不可能阻止一个人崇拜其他的人、其他的神祇或上帝。代议制政府无法阻止人们往天上看，但它想确保一点：当一个人往天上看时，他不会看到政府。代议制政府是“自下而上的政府”，这不仅因为它来自人民，而且因为它不能具有崇高或神圣的品质。究其原因，不是因为在人民身上不能发现这些品质，而是因为政府不能代表各种抱负。

一切道德抱负和政治抱负都不接受社会现状，这意味着，打

---

① 最高法院最近对学校举行祷告的问题作出了几项裁决。自然神论是不是现世主义的一个必要因素，这可以看成是这些裁决背后的隐含问题。必须通过对一个非统治性的（因而也是非教派性的）神的信仰来维持教会与国家的分离吗？抑或不需要这一支持就可以灌输对这种分离的信念？

扰他人的私生活和自由是一项义务。可以说,康德在其"批判唯心主义"中试图将代议政体与神授权利结合起来。在洛克和休谟那个宽容的、能被代表的社会中(以及在自然神论的神那里),存在着一种自利的"经验"道德观。康德对此十分厌恶,他想让代议制政府代表人(包括普通人)身上的高尚的东西。然而,康德没有注意到,自我立法仍是一种立法,自我立法的道德准则仍是一种经过立法的道德准则。如果有必要强制自己,那么,强制他人也是必要的和同样合理的。结果,康德的唯心主义耗尽了力气,实际上是在强迫人们良善,或允许人们彬彬有礼地自私。人不可能在必须强迫或必须习惯的事情上被代表。

近代代议制需要一个经过不苛严的神祝圣的、能被代表的社会,一个没有抱负的社会。因此,基督教关于神圣与世俗的区分不可能使近代代议制发展起来。按基督教的区分,世俗领域通过神圣领域的神授权利获得其尊严(就其享有尊严而言),因为尊崇凯撒乃上帝之命。为了使社会能被代表,有必要不让在上的神圣领域与在下的世俗领域交换位置,但必须阻止在上者统治在下者。在实施这项任务的过程中,洛克及其支持者一方面攻击了神圣与世俗的区分,另一方面又遵从了这一区分。洛克等人首先设想有一位不苛严的神,这个神要每个人承担义务,"在保存自身不成问题时"尽力帮助其余的人类。[1] 然后,洛克等人就能够根据这个区分宣称神对现世主义的认可了。他们宣称或暗示,基督教世俗权威在自己王国中的主权认可了世俗权威在世俗社会中的主权。但是,不苛严的神就是基督教的上帝吗?

---

① Locke,《政府论 下篇》,II, 6。

近代代议制的中世纪渊源

以上分析了现世主义和神授权利，现在我们回过头来看看学者们的解释。据认为，近代政府沿袭了中世纪的代表制。因此，若不考察中世纪代表制，就只会给这类论点造成困难。近代政府体现了中世纪的许多观念和制度，但是，如果近代代议制是世俗体制，那就很难看出，它如何能够通过无意识的传承，要么从教会组织，要么从议会演变而来。在代表制的历史上必定有过一次突变。新的“观念”肯定取代了神授权利的体制；不仅如此，这些观念肯定是新的政治观念，是新统治者的观念或采取了新的思维方式的旧统治者的观念。政权肯定发生了嬗变，致使这些新统治者能够建立一个可通过世俗代议制政府来代表的社会。这种变化怎么可能是无意识的呢？除非假定人的天性是世俗的，或者此世的“实际需要”把人推向现世主义，否则，这种变化就肯定是由新统治者精心策划的，而在这个过程中，新统治者意识到了变化。但是，唯有近代的西方才转入了世俗一途，而且在刚开始时，这只是借助于一种流行的自然神论才得以实现的。我们很难相信，神授权利体制下的政权受其“实际需要”的驱使被迫经历了这一变化。事实上，对天主教的世俗滥用最多激发了一种新型的新教神授权利体制。可以想象无意识的新教吗？如果回答是否定的，从一切形式的神授权利向现世主义的更大转变似乎也是难以想象的。正如我们试图说明的，无意识传承的观念本身就不是从中世纪传承下来的，而是近代才有的观念——更不用说“中世纪的”这一观念了。

这些关于什么可以想象的思考既不能影响、也不能发现实

际发生的事情,却能够对学者们的某些解释提出疑问。自从基尔克的巨著第三卷于1881年问世以来,大公会议至上主义(conciliarism)就一直被认为是代议政体的主要来源。大公会议至上主义者是中世纪后期的一批神职人员(或"政论家"),他们的写作时期是从1378年教会大分裂(Chism)①直至15世纪中叶。他们认为,教皇应该由代表教会各修会和教派——不包括平信徒——的教会大公会议选出。② 基尔克说,这些著作家认为"大公会议作为整个社团的代表应享有充分主权",其领军人物库萨的尼古拉斯(Nicholas of Cusa)③同时为教会和帝国"建立了一种代表议会制的正式体制"。④ 菲吉斯赞扬他们"把教会明确归入一个类别,即政治社会"。相应地,大公会议至上主义者为教会和帝国提出了一部混合宪法,这是近代立宪主义的先驱,而近代立宪主义"给我们这个时代留下的一份久远的遗产就是'光荣革

---

① Schism又译"裂教"。1378年,法籍教皇格列高利十一世去世,罗马居民强烈要求选举一名意大利籍教皇,枢机主教团被迫选出意大利籍大主教乌尔班六世为教皇。但乌尔班六世上台后,大权独揽,排挤法国在教廷中的势力,引起枢机主教团中法籍主教们的不满和反对。不久,法籍枢机主教们脱离了罗马教廷,返回法国势力范围内的阿维尼翁,另选出来自日内瓦的枢机主教克雷芒七世为教皇,设教廷于阿维尼翁,从而形成两个教皇分裂对峙的局面。随后,在解决这个问题的过程中,还出现过三个教皇同时并存的局面,直到1417年,由德皇西吉斯孟出面主持召开康斯坦茨宗教会议,选出了各方均能接受的教皇马丁五世,才终于结束了长达40年的分裂局面。——译者注

② Otto Gierke,《中世纪政治理论》(*Political Theories of the Middle Age*),F. W. Maitland编,Cambridge,1951,页57-60;Paul E. Sigmund,《库萨的尼古拉斯与中世纪政治思想》(*Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*),Cambridge,1963,页163。

③ 库萨的尼古拉斯(1401-1464),特里尔出生的天主教枢机主教、数学家、古典学家、实验科学家和哲学家。他在1432年巴塞尔会议上,反对教皇尤金四世为特里尔主教一缺所提出的候选人。他在会上提出《论公教和谐》一文,赞成大公会议权力高于教廷。著有《论有学识的无知》等书。——译者注

④ Gierke,上引书,页54,63;参见页49-61。

命'"。[①] 相比之下,基尔克的着眼点更广阔,他在中世纪哲学、神学和法律学说中发现了这份遗产。基尔克认为,这类学说受到大公会议至上主义的影响,在基督教—日耳曼的自由观念中积淀下来。事实上,基尔克认为,中世纪学说不仅发展出自由观念,而且发展出与之相对立的古代的国家主权观念;这些观念为以后几个世纪的论争埋下了伏笔。

最近以来,这类为大公会议至上主义者争名分的观点已经减少了。[②] 例如,雅各布认为,库萨的代表论与霍布斯的理论"相去何啻千里"。有一种观点认为,大公会议至上主义支持了立宪自由。雅各布承认,对大公会议至上主义的这种理解十分有用,但他又断言,大公会议至上主义的基本思想"具有一种神学的、而非政治的或立宪的基础"。[③] 雅各布的这个论点不能令人满意,因为"神学"说明了上帝对人的统治,其中也可以包括人的政治。现世主义的一贯做法是将神学与政治截然分开。

菲吉斯也对自己的论点作出了让步:"我们仍然不能忘记,所讨论的是神的社会的政治。"[④] 库萨的尼古拉斯从帝国议会的存在出发论证了最高公会议在教会中的重要性。他在教会权威与世俗权威的类比中往复周旋,因为他认为一切权威均为神所赐予。[⑤] 但是,对教会组织与世俗社会中的国家的相似性进

---

① Figgis,上引书,页 56,63;参见 Hintze,上引书,页 14 – 21。

② Paul E. Sigmund,〈库萨的《论公教和谐》:重新解释〉("Cusanus' Convordantia: A Re – Interpretation"),*Political Studies*, 10(1962),页 180 – 197。

③ E. F. Jacob,《论大公会议时期》(*Essays in the Conciliar Epoch*),Manchester, 1953,页 18。

④ Figgis,上引书,页 64。

⑤ 《论公教和谐》(*De Concordantia Catholica*),II, 13, 14, 18, 23, 32; III, 4, 12。

行辩驳也很容易。例如,霍布斯和洛克宣称,教皇在天主教会中的主权与自由政府的主权截然相悖。[①] 在相反的方向上(即从教会到国家),今日的教士可以从诠释圣书的自由出发论证言论自由,或者从人在上帝之下的平等出发论证种族融合。但是,怎么可能从神授权利的体制(在其前提——即上帝的统治——上,教会与世俗权威是一致的)出发论证一个世俗社会(它拒斥神的统治,而这种态度为教会与国家所共有)?"神的社会"的教会组织也许会采纳该社会的世俗权威的各种做法,但是,它怎么能够成为一个世俗社会的代表模型呢?在世俗社会的政治辩论中,可以方便地诉诸大公会议至上主义的权威,但只有在脱离其具体语境的条件下才能这样做。事实上,大公会议至上主义的最大影响是对新教的影响。

这番评论无需变通(虽然还需要详加阐述),就可以移用到路德、加尔文和清教徒身上。[②] 不管他们对中世纪基督教做了什么篡改,其目的都是为了维护基督教和神授权利。从这个一般人都承认的事实出发,可以得出一个结论:路德等人对世俗社会的影响不在于他们的影响本身,而仅仅表明了已经世俗化的人或世俗辩论者的权宜策略。反公理主义、反主教主义、反教宗主义和反教权主义——其中的任何一项都不能单独构成现世主义,即便把它们全部合在一起,也不会有什么现世主义。同样,这些运动所反对的对教宗制以及其他神职人员的世俗滥用也不

① Hobbes,《利维坦》,第 42 章,页 357,366,373,378;第 44 章,页 399;第 47 章,页 452 - 453。Locke,《关于宗教宽容的通信》,页 58。

② Figgis,上引书,第三章;L. F. Brown,《从伊丽莎白到查理二世的代表观念》("Ideas of Representation from Elizabeth to Charles II"),*Journal of Modern History*,2(1943),页 23 - 40。

能产生现世主义。教会的永无谬误不能为绝对主权提供模型，因为近代代议制政府的绝对主权要求人独立于上帝的统治，而且也正是为此目的而设立的。近代代议制的绝对主权代表着人在自然状态中的绝对主权；与圣经的说法相反，处于自然状态中的人对一切事情都有权利，只要他认为这些事情为自己的生存所必需。[1]

大公会议至上主义为教会和帝国推荐了一种混合政府，整个政府的权力由教会和帝国共同分享。但是，在神授权利的体制下，无论是混合政府，还是分权政府都不同于近代代议制的有限政府，两者甚至不具有相似性。正如我们所指出的，近代代议制政府必须是有限的，只有这样，政府才能一方面反映社会或文化，另一方面又不去型塑它。在这个过程中，可能需要用绝对主权来改造那些通过神授权利培养起来的社会分子，例如神职人员和上层贵族。近代代议制的现世主义解释了这样一个奇怪现象：它既倾心于有限政府，又倾心于绝对主权。[2] 另一方面，混合政府旨在获取所有社会成员的同意，让他们接受一个干预型政府。这个政府的权力可以按不同的、有争议的比例在神圣权威与世俗权威之间进行分配。混合和分权的目的是要防止某个权威实行专制，但这类措施不能保证一切权威都把保护私人自由当作自己的唯一职能。自然法是神授权利的特征，凌驾于政

---

① George de Lagarde，《奥康姆著作中的代表观念》（"L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham"），*Bulletin of the International Committee of the Social Sciences*，9（1937），页 441；Hobbes，《利维坦》，第 13、14 章；Locke，《政府论二篇》，I，86；II，4，8，11，13。

② 参见 C. H. McIlwain，《议会高等法院及其至高无上性》（*The High Court of Parliament and Its Supremacy*），New Haven，1910，页 352，373。

府之上,与神律保持着紧张不安的关系。但是,自然法也凌驾于人民之上,是政府必须把人民带往的目标。在霍布斯和洛克的政治哲学中,近代代议制的自然法凌驾于政府之上,要求政府必须获得被治者(the governed)的同意。不过,自然法不仅要保护人民不受暴政的统治,而且要保护人民的个人自由不受任何形式的无端干预。

近代代议制的另一个来源是中世纪的议会。基佐(Guizot)在1820至1822年间曾就代议政体的问题发表过一系列演讲。在谈到英国时,基佐说,“议会的创立”标志着“一个代议制系统的诞生”。[①] 学者们在研究中世纪议会时,一直致力于比较不同国家的议会,其最终目的是要解释近代代议制在这些国家的不同命运。[②] 近代英国代议制的成功使中世纪的英国议会和英国的郡、自治市闪出意义的光芒。在议会的各个历史发展阶段上,从中世纪代表制到近代代议制的转折时期几乎被忽略了,因为近代代议制被认为是在近代社会发展过程中逐渐产生出来的。

卡姆(H.M.Cam)认为,问题在于,“被代表的是什么社群?”代议制本身几乎不是什么问题,当某个人在一片原始的喧闹声中高喊,“大家不要一起说话——谁代你说话?”[③] 代议制就开始了。若按这种起源来看,代议制就彻底失去了它那特殊的品质;我们不仅能够在中世纪,而且能够在古代;不仅能够在古代

---

① Guizot,上引书,页334。

② Otto Hintze,〈西方常设宪法的类型学〉(“Typologie der Standischen Verfassungen des Abendlands”),*Historische Zeitschrift*,141(1929),页229-48;Robert von Mohl,《国家法、国际法和政治》(*Staatsrecht*, *Volkerrecht und Politik*),Tubingen,1860,页33-64;H. M. Cam,〈代表制的理论与实践〉,上引,页11-14。

③ Cam,〈代表制的理论与实践〉,上引,页18。

联盟,而且能够在城市发现代议制。就连代议制与“直接政府”的区别也会荡然无存,因为“直接政府”的议会如果不阻止众人一起说话,如果不要求一个人代表许多人说话,它就不可能正常运转。[①]

一切政府都会遇到一个同意的问题。许多政府获取同意的办法是让某些特定群体的成员出任政府职位,因为它们觉得这些群体的观点有价值或必不可少。中世纪的代表制就利用这种“代表机器”来获取同意。然而,“代议政体”[②] 之所以利用代表机器,是因为它唯一地、完全地经同意而获授权。严格说来,唯有近代代议制才真正称得上“代议政体”。中世纪有一句出自罗马法的话就说明了这个区别:Ouod omnes tangit ab omnibus approbetur(凡影响到全体人的事务应获得全体人的认可)。不过,这句话仅仅体现了一种放任态度,其中暗含的意思是,有些事务并不影响到全体人民,因而不需要获得全体人民的认可。总之,君主拥有立法提案权。

在近代代议制中,立法提案权掌握在人民手中。人民同意政府,因而也可能同意国王或总统使用特权。由于近代代议制政府是有限政府,因此,每一项法令都必须经过授权。按照假定,一切事务都会影响到全体人民,因而不能允许任何形式的无端干预。为了论证中世纪的英国议会日益成为公众的代表,学者们必须考察公共立法的增加和共同申诉权的运用情况。但是,自 1688 年法案[③] 通过以来,议会凭借其主权确保了公众代

---

① J. A. O. Larsen,《希腊和罗马历史上的代表政体》(*Representative Government in Greek and Roman History*),Berkeley,1966,页 2。

② Larsen 的书隐含着这个区分。上引书,页 5。

③ Mansfield,上引文,页 938。

表的全权。从那时以来，尽管公共立法不断增加，公益观念不断变化，但所有这一切并没有扩大可能的公众干预的范围。

无论中世纪的代表制，还是近代的代议制，都会遇到一个问题：代表们应享有多大的自由决定权。不过，问题的提法却有所不同。爱德华一世在1294年召集议会时，要求代表们以全权的身份出席会议。[①] 他想通过这个办法确保议会能够让纳税人承担义务，按议会投票通过的标准纳税。1791年的法国宪法有一个条款，要求议员必须代表全体国民的利益，而不是某个特殊部门的利益。[②] 针对激进派"官方训导"的原则，伯克在1774年布里斯托尔(Bristol)演讲中主张，议员在代表人民时必须运用自己的判断力，而不是反映民众意愿。区别并不在于，近代代议制运用自由决定权，中世纪代表制则是受命行事。[③] 真正的区别在于对被代表的人民的不同理解。近代的争论假定人民是一个整体，必须通过政府来代表他们；中世纪的争论则假定人民是一个部分，必须有人在政府面前代表他们。

中世纪的代表制具有"二元的"或"面对面的"(en face)特点。[④] 英国国王面对着人民的代表，因为他不是人民的一员，而是王国的一员。国王的私人身份是王国的一员，其公共身份是王国的首脑，他以公共身份代表着一个包括国王在内的共同体。

---

① Gaines Post,《中世纪议会的全权和同意》("Plena Postestas and Consent in Medieval Assemblies"), *Traditio*, 1(1943),页368,374,402。

② Georg Jellinek,《国家通论》(*Allgemeine Staatslehre*), Berlin, 1905,页561－562。

③ Weber,《经济与社会》,第一卷,页172;第二卷,页674,792。韦伯区分了理想利益和物质利益(这个区分可以追溯到康德)。因此,他认为,前者的"自由代议制"是近代代议制的基本特征,不同于以代理人为中介的物质利益的"技术代议制"。技术代议制是一种颇受限制的代议制。另参见Leibholz,上引书,第三章。

④ Hintze,《代议制宪法的世界历史条件》,上引,页1;Lagarde,上引文,页428。

当国王以公共身份“代表”人民时，他实际上承担着促进人民利益的责任，而这种责任源于神或自然的规定。人民并没有推举他来充当自己的代表，并借此立他为王。如果拿人的身体与王国来进行类比，国王是头或心脏。霍布斯的类比则完全不同：主权者是人的整个身体，这个身体因而完全是人造的。霍布斯的主权者即便身为君主，在被选为代表之前也不比其他人更好。[①]近代代议制与霍布斯的类比完全相符。近代代议制政府不是它所代表的共同体的一部分，近代代表在其私人身份上纯粹是人民的一员，这个人民已经先行同意了政府。中世纪代表是他所代表的共同体的一部分，近代代表则完全由其“选民”（constituents）选举产生。最近一些研究表明，在中世纪，议会所代表的共同体在很大程度上是通过王室政策和国王法庭的行政措施而形成的。[②]

最重要的区别在于，按照近代观念，人民是一个整体，其中不存在统治的部分。所有人都属于人民。人民本身并非潜在地就是一个统治的部分，也不能分成统治与被统治两个部分。在霍布斯看来，人民是由众多个体组成的整体；对近代社会学来

① 《利维坦》，第18章，页113。同样，在洛克看来，当这样一个人不担任这种代表时，他就是“一个没有权力的个人”。《政府论二篇》，II，151。

② 议会最初是对国王的限制呢，还是国王的工具？斯塔布斯持前一种观点。不过，目前的倾向对斯塔布斯不利。D. Pasquet说，“国民并不要求在国王的议会中有自己的代表。相反，国王强行要臣民承担给他派代表的义务。”《论下议院的起源》（*A Essay on the Origins of the House of Common*），R. G. D. Laffan英译，Cambridge，1925，页225；另参见 Albert B. White，《国王命令下的自治》（*Self Government at the King's Command*），Minneapolis，1933；J. R. Major，《1560年的三级会议》（*The Estates General of 1560*），Princeton，1951，页73－75；Charles R. Young，《英国的自治市和皇家行政机构：1130－1307》（*The English Borough and Royal Administration，1130－1307*），Durham，1961。

说，人民是一个有秩序的"文化群体"或"社会"（只要这种有序性不是政治性的）。其实，不管是前者还是后者，都并不那么重要。帕多瓦的马西利乌斯（Marsilius of Padua）[①]把主权归于人民，但这个人民包含一个声望卓著的更强大、更优越的部分（valentior pars）；库萨的尼古拉斯认为人民有同意政府的权力，但这个人民包含一批"更有智慧、更杰出的人"（sapientiores et praestantiores），他们天生就有统治权。[②] 相反，霍布斯的人民在自然状态中拥有同等的力量和智慧，因而不包含一个天生的统治的部分。近代代议制要求一切政府必须是人为设计的，只有这样，它才能做到不偏不倚，反映一切群体的利益，不按任何人的意愿来进行统治。诚然，这个政府必须通过契约产生出来，但这一点并不具有决定意义，因为社会契约也出现在近代以前的思想中。近代代议制与中世纪代表制的区别在于，立约各方拥有平等的谈判权。这个契约的结果是，人民的一部分可能受命担任主角，大多数人也许有必要听从他们。但是，这样的领导人并非统治者，听从他们只是一种同意的表示。杰弗逊认识到，近代代议政体与"天生贵族"的精英阶层并非格格不入。按杰弗逊的说法，近代代议制与如下观念相抵触：有的人生来背上就有马鞍，有的人生来就有踢马刺。

近代代议制的"人民"不含有统治的部分，光凭这一点并不能得出结论说，近代代议制是民主制度。人民可以同意一个不

---

① 帕多瓦的马西利乌斯（约 1280 – 约 1343），意大利政治哲学家，所著《保卫和平者》是中世纪政治理论最有特色的论著之一，对近代国家观念有重大影响。——译者注

② Marsilius of Padua，《保卫和平者》（*Defensor Pacis*），I，12，3 – 4；Nicholas of Cusa，《论公教和谐》，II，14；参见 III，前言。

举行选举——更不用说普选了——的政府。但有一点可以肯定：近代代议制是世俗制度。既然人民不包含统治的部分，被统治的部分也就无从谈起。如果我们不能认为人民是一个数量上的多数，一心想要统治，我们也同样不能认为，人民愿意接受统治。按照神授权利的原则，决定性的统治关系并非存在于人与人之间，而是存在于人与上帝之间。从这个观点来看，人在上帝之下的平等是服从条件下的平等。如果一切人都由那个神授权利的上帝（与自然的神祇相对）创造出来，生而平等，他们就必须首先服从上帝，并因此而服从上帝所指派的政府。即便他们拒不服从，那也不会影响到他们的义务。上帝指派政府的方式——直接地或经过人民解释的——也许会影响到政府的性质，但不会影响到服从的义务。相反，近代代议制的人民绝没有这样的义务。

若想区分近代代议制和中世纪代表制，就必须界定近代代议制，了解其中世纪渊源。大多数学者认为，这个定义的隐含基础是 1688 年以来的英国议会，它所具备的各种特性的来源则成为一个颇有争议的问题。本文提出了如下论点：近代代议制与中世纪代表制是两种不同的生活方式，而不仅仅是两种不同的代表机器；这个区别在近代代议制的现世主义中表现得最明显。如果说中世纪代表制与近代代议制的断裂发生于 1688 年，那就应该在英国议会的政策中，而不是在其制度中发现这种断裂。近代代议制的一个有待自省的问题是，它的生活方式否认了为一种生活方式立法的可能性，但其本身又必须通过立法而确立起来。

刘　锋

政治与神学的平行性
——施米特的《罗马天主教与政治形式》

今日自由主义政治哲学呈现出扑朔迷离的景观，在许多重要方面已偏离和背弃了古典自由主义的自明前提。被誉为现代最有卓识的自由主义政治哲学家之一的格雷(John Gray)提出了一种后自由主义政治理论，把霍布斯式的主权强制与休谟式的习俗权威结合起来，为自由主义提供了新的参照语境。传统自由主义偏重于人类活动的一个方面，即经济方面，在此基础上提出了一整套关于政治结构和政治组织形式的设想。毫无疑问，经济活动是人类最重要的活动之一，但它却有赖于政治和文化条件。格雷在其政治哲学建构中引入霍布斯的思想，似乎也在提醒人们注意，经济不可能穷尽政治秩序的全部问题，因为政治归根到底是一个权力和强力的问题。[1] 格雷的政治思想是现代自由主义自我反思的一个组成部分，但在这种反思的背后，却隐

① 对格雷政治思想的评论，参见 David J. Levy，《人的尺度》(*The Measure of Man*)，St Albans，1993，101－104 页。

约浮现出一个长时间被遗忘的名字：卡尔·施米特。

施米特早年写了一本独特的、看上去晦涩难解的小册子：《罗马天主教与政治形式》。光看标题就让人顿生疑窦：它究竟是一本神学论著，还是一本政治哲学论著？但有一点可以确定，这本书在施米特的著述生涯中占有十分重要的地位，是施米特著作的第一个英译本，在很长时间内也是施米特著作的唯一英译本。

施米特于1888年7月出生于德意志帝国西部威斯特伐利亚小镇普勒腾贝格。这是一个新教徒聚居的地方，但施米特一家如同众多的莱茵兰人一样，却是虔诚的天主教徒。这种天主教背景对施米特的思想发展产生了持久的影响。施米特尤其在青年时代对天主教会有一种强烈的亲和感，他曾经说过："我是天主教徒，这不光是从信仰的角度上讲，而且也从历史渊源的角度讲，或者说，从种族的角度讲。"[①] 施米特出生时，正值俾斯麦为把天主教置于国家控制下而展开的"文化斗争"(Kulturkampf)结束不久。这场斗争原本是为了削弱天主教会的影响，最后却以俾斯麦的妥协而告终。施米特为天主教会的胜利感到振奋，有一句话时常挂在他的嘴边："伟大的俾斯麦被天主教会战胜了"。[②]

《罗马天主教与政治形式》出版于1923年，是施米特最为系统地探讨天主教会的论著。但是，正如这本书的标题显示的，它

---

① 参见 Richard Faber，《罗马人施米特》，谷裕译，见本书。

② 关于施米特的天主教背景，参见 George Schwab，《非常状态的挑战》(The Challenge of the Exception)，New York，1989，13－18页。不过，施米特1929年后对天主教的崇拜有所减弱，因为他发现，神学非但不能为政治理论奠定坚实基础，反倒比其他学科导致了更多喋喋不休的争论。第二次世界大战后，施米特对天主教会基本上失去了信心，因为他反对教会介入一些与之无关的事务，同时也对16、17世纪神学家所挑起的宗教战争进行了批判的反思。

的意义并不仅仅限于宗教神学。天主教会在欧洲历史上的重要地位自不必说，第一次世界大战结束后，它实际上成为从罗马帝国时代传承下来的唯一社会结构。按施米特的说法，“中世纪创造了一批代表人物：教宗、皇帝、僧侣、骑士、商人。天主教会是这种创造能力的唯一残存至今的实例。有一位学者曾谈及四大残存支柱：英国贵族院、普鲁士总参谋部、法兰西学院和梵蒂冈。天主教会无疑是最后一根支柱。”[①] 与教会的稳定性和连续性形成对比的是，16、17 世纪兴起的欧洲主权国家——欧洲公法和欧洲中心主义的国际法的核心——经历了一个不断衰颓和瓦解的过程；由于国家与社会的相互渗透，国家失去了对政治的绝对垄断权。政治原本是一个权威的领域，要求主权者能够在非常情况下作出不容置疑的最后决断。但是，近代资产阶级政治概念却从根本上抛弃了政治的这一原初界定，而是立足于谈判妥协的基础上。自由体制通过普遍主义的平等诉求挑战政治秩序的正当性，国家除了迁就社会外，几乎不可能有任何实质性的作为。这种体制的根源就是把人视为孤立的、自主的个体的“政治浪漫主义”。

既然主权国家已经分崩离析，还有什么样的政治形式能够取代它呢？罗马天主教会提供了秩序和稳定性的模型。施米特

---

① Carl Schmitt,《罗马天主教与政治形式》(*Roman Catholicism and Political Form*), G. L. Ulmen 英译, Westport, 1996, 19 页。施米特这本书(实际上是一篇论文)的德文原题是 *Römischer Katholizismus und politische Form*，它的一个早期英译本出版于 1931 年，题名为《政治的必要性：论教会和近代欧洲的代表观念》(*The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*)，未署英译者姓名。该译本经修订后于 1988 年由美国 Plutarch Press 出版，题名为《关于代表观念的讨论》(*The Idea of Representation: A Discussion*)，英译者署名为 E. M. Codd。因此，严格说来，Ulmen 的译本是施米特这本书的第三个英译本。

认为,近代国家理论的一切重要概念都是世俗化的神学概念。[①]这意味着,教会与国家之间存在着平行性,因为两者都体现了需要某种政治形式的政治观念。事实上,在中世纪,教会是唯一能够与国家权威相匹敌的机构。施米特在撰写《罗马天主教与政治形式》的同时还撰写了《政治的神学》。两本书的论题彼此关联,正如施米特后来指出的,政治的神学并不关注神学教义本身,而是关注神学与法学论证在知识概念上的结构同一性。罗马天主教会与欧洲主权国家是"西方理性主义"的两个发展最充分的历史实例。因此,当国家失去了对政治的垄断权之后,施米特自然就转向这个西方等式的另一端,即罗马教会,从而为政治形式的问题寻找一个答案。[②]

在这里,有必要首先考察一下施米特的论证方法和分析框架。施米特有一个基本观点:每个时代都要为自己创造一幅世界的形而上图景,这幅图景与政治组织形式具有结构上的同一性。施米特在《政治的神学》中简要描述了一种称为"概念的社会学"(sociology of concepts)的方法,后来又在《政治:与敌人的斗争》一文中作了进一步发挥。[③] 他把这种方法与韦伯的概念化方法进行了对比。在施米特看来,韦伯主要按照社会行动的心理学来建构其社会学概念,结果,韦伯的社会学概念过分强调人的心理动机。与此相反,施米特则直接探究制度的结构本身。施米特采取的仍是一种社会学方法,因为他的目标是要探究终极

① 布鲁门贝格在《现代的合法性》(*The Legitimacy of the Modern Age*)中对这种解释提出了质疑,他不同意按世俗化范畴来解释现代性的各种理论。

② 参见 Ulmen 为《罗马天主教与政治形式》英译本撰写的导言,页Ⅹ-ⅪⅤ。

③ 对施米特这种方法的描述,参见 S. Draghici 为 Codd 译本撰写的导言,Washington, DC, 1988,页 18-19。

的系统结构，然后把这个概念结构与特定历史时期关于社会结构的概念进行比较。例如，要获得关于政治领域的定义，就必须了解政治领域不同于人类思想和行动的其他领域（如经济、道德、审美）的独特品质。这些品质具有不可化约和不可推演的自律性，既不来源于其他概念，也不能推导出其他概念，其存在完全不依赖于其他领域的标准。施米特把这种分析称为究极分析（radical analysis），由此得出的是究极概念（radical concepts）。在此基础上，施米特就按敌友这两个根本概念来对政治进行界定。①

在《罗马天主教与政治形式》中，"代表"就是一个究极概念。这个概念的发展要追溯到施米特写于1917年的一篇早期文章：〈关于教会的可见性的经院学思考〉。在这篇文章中，施米特针对新教徒注重私人灵性的倾向和某些天主教徒弃绝教会的做法，从社会学和神学的角度论证了人作为群体存在的属性。教会是一个世俗的公共机构，或者说得更准确一些，是采取世俗的可见形式的灵性机构。正因为如此，"中介"就成为教会的本质

---

① 施米特有一段话可以帮助我们了解他的方法论："若想获得政治的定义，就必须发现和界定独特的政治范畴，此外别无他途。与人类思想和行动的各种相对独立的事业不同，政治有自己的标准，这个标准以一种独特的方式表达自身。因此，政治必须立足于自身的终极区分，使一切具有独特政治意义的行动都能够追溯到这些区分。让我们假定，在道德领域里，最终区分是善恶；在美学中，最终区分是美丑；在经济学中，最终区分是赢利和不盈利。……政治行动和动机可以归结于一个独特的政治区分，这就是敌友。"参见Schmitt，《政治的概念》（*The Concept of the Political*），George Schwab英译，Chicago，1996，页25－26。关于敌友概念的分析，参见该书第二章。值得一提的是，施米特在谈论"政治"（das Politische）时经常使用名词化形容词，英文一般译作"the political"，以与法国大革命以来的近代"政治"（politics）概念形成对比。参见Tracy B. Strong为《政治的概念》英译本撰写的前言，xiv页。Ulmen在《罗马天主教与政治形式》英译本说明中提到，施米特习惯于使用名词化形容词，例如"the political"、"the economic"（das Ökonomische）、"the religious"（das Religiöse）等，因为这些词语具有概念上的区分，被用来表示思想或实践活动的领域。参见Ulmen导言，页xli。

属性："人在世上不是孤立的，上帝与他站在一起。因此，尘世不可能把人完全吞没。但是，如果说人在世上不是孤立的，这也是就原初意义——与他人为伍——而言的。通过社团及其中介，人始终与上帝保持关系。"[①] 如果说教会作为基督的身体变得可见了，那就同时意味着，一切可见的人都不应该让世界自行其是。这是教会机构在世界和历史中的存在理由。尽管只有一个教会，但它却由许多附属机构组成，于是就形成了通过法律关系来加以巩固的中介的等级序列。

《关于教会的可见性的经院学思考》旨在揭示天主教"真理"，就此而言，它与《罗马天主教与政治形式》并不具有统一的论题。不过，从"中介"概念向"代表"概念的重心转移却表明了施米特思想所经历的一个世俗化过程。[②] 施米特主要结合个体权威的概念来讨论代表观念，因为履行代表功能的人不仅是一个代理人，而且是一个拥有权威的个人。在天主教会中，教宗就是这种代表的一个实例：

> 教宗不是先知，而是基督的在世代表。这种仪式职能排除了毫无节制的先知崇拜的一切过于狂热的因素。教宗职务不依赖于个人的超凡魅力；这意味着，司祭占据着一种似乎与他的具体人格完全无关的职位。然而，他却不是按共和思维来理解的那种官员或代表。与近代官员不同，他的职位并非与个人无关，因为他的

① Carl Schmitt，〈教会的可见性：经院学思考〉（"The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration"），Carl Schmitt，《罗马天主教与政治形式》附录，页51。

② 参见 Ulmen 导言，页 xiii。

> 职务是绵延不断的链条的一环,这个链条与基督的个人天命和具体人身密不可分。[①]

个体权威是天主教政治观念的一个逻辑对应物,而教宗作为基督的代表必然禀有这种权威。这正是梵蒂冈第一届大公会议确立的"教皇永无谬误"教义的根本旨趣。这种决断主义的权威表明,教宗是施米特所说的能够"对非常状态作出决断"的主权者。教宗不同于代议制政府下的议员或代表,他的权威不是自下而上的,而是自上而下的;他的决断具有不可撤回、不容商量的终极性。因此,在教宗身上,完满地体现了政治的原初含义:政治归根结蒂是一个权威领域。天主教会能够在近代主权国家崩溃的条件下保持稳定性和连续性,根本原因就在这里。

天主教会的代表观念具有深刻的个体品质,但奇妙的是,它却并未滑人非理性主义的泥潭。罗马教会的理性主义在道德上涵盖了人的心理学和社会学本质。在与宗派狂热的斗争中,教会从来都站在常识理性一边。在施米特看来,"这种理性主义寄寓于一系列的建制机构中,本质上具有一种法的意义。"[②] 有鉴于此,必须结合法的概念来考虑教会的代表性质。天主教会本质上是一个法的结构;法的理性主义渗透到天主教会深处,确保了基本的秩序和稳固性。诚然,世俗法律体系对交替更迭的政治形式也能够采取一种类似于天主教的姿态,因为只要有最低限度的充分形式来建立秩序,它就能够与形形色色的权力集合体结成联盟。但是,"天主教却更进一层,它代表着一种不同于、

① Carl Schmitt,《罗马天主教与政治形式》,页 14。
② 同上。

不限于世俗的、法的体系的东西。它不仅代表着正义的观念，而且代表着基督的位格。"[1] 正是这种代表作用确保了天主教会权威的绝对实现。

在施米特看来，代表观念从根本上取决于个体权威的概念。机器既不能代表，也不能被代表，因为机器不具有人格特征。代表和被代表预设了一种个体尊严。天主教会是一个具体人格的具体的人格化代表；它代表着基督的位格，代表着基督的神成人身和被钉十字架。正是在这个意义上，施米特说，"代表观念所固有的个体品质在很大程度上蕴含着最深刻的人性"。[2]

在崇尚物质主义的现代世界，理性概念经历了可悲的嬗变和歪曲，经济思维跃升至绝对的垄断地位。理性的唯一标准是经济价值和经济利润，政治领域则退居无关紧要的边缘位置。在这种情况下，天主教的理性主义就失去了昔日的光泽；在许多人心目中，教会恰恰是理性的反面：

> 有一批希望合理满足自己的宗教需要的人倒也无妨。不过，这却是非理性的，与许多同样要求得到满足的流行的愚蠢怪念头相差无几。天主教堂的所有圣坛前都要点灯，如果这些圣灯都由一家电气公司来供应，而这家公司同时又为城市的剧院和舞厅提供照明设备，那么，经济思维仅凭直觉和逻辑就能理解天主教了，就会把它当作理所当然的事情来接受。[3]

---

① Carl Schmitt，《罗马天主教与政治形式》，页 30。

② 同上，页 33。

③ 同上，页 16。

这里涉及到两种截然不同的理性观念：经济思维的理性建立在绝对的事务性之上，天主教的理性则建立在纯粹的政治性之上。这种对立使诸如无产阶级与资产阶级之间的阶级差别失去了实质意义。近代资本家与产业无产者恰似一枚硬币的正反两面，他们的世界观均受经济—技术思维的支配。无可否认，无产阶级想用社会主义来推翻资本主义；在这一点上，它与资产阶级势不两立。但是，这种对立却无法抹煞、反倒凸现出无产阶级和资产阶级在更深层次上的亲和性。无产阶级的主要敌人不是资产阶级，资产阶级的主要敌人也不是无产阶级；它们的共同敌人是政治家和法学家。具有讽刺意义的是，尽管资本主义企业家和社会主义无产者贬抑政治和政治家，但这并不意味着，他们完全超脱于政治之上，他们实际上把政治和政治家看成是阻碍他们建立一种基于经济的权力形态的绊脚石。

经济思维不可能产生真正意义上的代表。实证主义创始人孔德把现代社会中的专家和商人看成是可与中世纪的教士和骑士相比较的代表类型，是完全错误的。原因在于，专家和商人在现代大工业的背景下已经完全丧失了作为代表的基本品质，即个体人格，以及由此而来的个体尊严："专家和商人已变成了供货人或监工。商人坐在办公室里，专家则坐在书房或实验室里。如果说他们真有什么现代品质的话，那就是，他们都服务于工厂——他们都是匿名的。"[①] 既然如此，他们还有什么可代表的呢？

与天主教会的代表职能相应，施米特还提出了另外一个重要概念：对立复合体（complexio oppositorum）。如同"代表"概念一

① Carl Schmitt，《罗马天主教与政治形式》，页20。

样,“对立复合体”也是一个究极概念。[①] 施米特从制度、神学、社会心理、政治观念等层面上描述了天主教会无与伦比的通融性和灵活性。在制度的层面上,天主教会涵盖了历史上的一切国家形态和政府形态,它是一个贵族君主国,其首脑由一批红衣主教选举产生,但另一方面,它又具有民主政体的开放性,就连一个出身卑微的平民也可能成为教宗。在神学的层面上,天主教吸纳了犹太教一神论的某些教义,把上帝的内在性和超越性结为一体。在社会心理的层面上,天主教直接诉诸人的原始心理本能:尊父爱母。教宗被奉为父亲,教会则是信徒和母亲和基督的新娘。在政治观念的层面上,天主教充分实现了代表原则,这使得它所建立的历史和社会结构既具有形式的特点,又保持着富于活力的具体存在形态。所有这一切都表明了天主教的暧昧性和模棱两可性,使我们能够理解,天主教会在历史上为何能够与各种截然对立的运动、党派、政府结成政治联盟。这种近乎机会主义的姿态时常在人的心中引起厌恶和恐惧,也就无足为怪了。

天主教的对立复合体之所以显得不可理喻,是因为近代世界受到极端二元论的主宰和支配。从哲学上看,这种思维模式可以追溯到黑格尔式的正反合三一体:正题和反题必须通过合题来解决。基于这个思辨框架,浪漫主义者致力于把天主教的外在性与新教的内在性结合起来,从中创造出一个更高的有机统一体。但是,这种综合必然首先预设了两极对立的存在,对立的因素处于相互矛盾、相互排斥的状态中。天主教的对立复合

① S. Draghici 认为,《罗马天主教与政治形式》阐述了两个终极概念:代表和对立复合体。代表概念是全书的轴心,对立复合体的概念围绕它运转。参见 S. Draghici 为《关于代表观念的讨论》撰写的导言,22 页。

体固然也含有众多对立因素，但它们却同时并存于一个包容性结构中。这是天主教不能见容于二元论思维模式的根本原因。施米特分析了近代世界中二元论的各种表现形式，指出它们的共同基础是一种关于自然的概念：

> 大自然似乎处在与机械世界对立的一极上。这个世界由众多的大城市组成，其石制、铁制和玻璃结构就如同庞大的立体主义构图一样矗立在地球表面上。这个技术王国的对立面是未经文明染指的大自然……人的劳动创造了一个理性的－机械的世界，而自然状态则被赋予了浪漫而纯洁的品质。①

我们可以看到，经济理性主义正是基于这种思维模式，它迎合了私人性的攫取冲动，把事务性、生产、消费、需要、欲求等等加以绝对化，用单纯的实利标准来衡量一切。② 于是，大地成为

---

① Carl Schmitt，《罗马天主教与政治形式》，页 9－10。

② Ulmen 认为，施米特在《罗马天主教与政治形式》中回应了韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中提出的挑战，明确指出了自由主义和启蒙所代表的经济思维的局限性。在施米特看来，天主教会的法的基础建立在公共领域之上，自由主义的基础则建立在私人领域之上；"私人性的宗教"解释了近代欧洲社会所经历的"社会学意义上的发展"。施米特说，"许多人指责天主教会严重背叛了基督和基督教，因为它没有将基督视为一个私人个体，没有将基督教视为一桩私人事务，一桩彻底地、内在地属灵的事务，而是赋予它以一种可见机构的形式。"施米特显然是针对新教伦理说这番话的。不过，他也注意到，新教伦理早已被启蒙取而代之。其实，韦伯本人也清楚地认识到，大获全胜的资本主义不再需要新教禁欲主义的支持，因为它现在建立在纯粹机械的基础上："启蒙主义——宗教禁欲主义那大笑着的继承者——脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地褪去。天职责任的观念，在我们的生活中也像死去的宗教信仰一样，只是幽灵般地徘徊"。（Max Weber，《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，三联书店 1987 年版，142 页）参见 Ulmen 导言，页 xxii。

盘剥的对象，列宁所说的“电气化的土地”充分概括了经济理性主义对自然的根本态度。在这里，施米特实际上触及到现代性的一个重要主题：即自然与理性的分裂。只要把施米特的“经济思维”与法兰克福学派的“工具理性”放在同一语境下来考虑，就能够见出它们的相似性。[①]

经济思维建基于物质主义之上，其对立面是政治思维和政治观念。这样，施米特实际上就把经济思维与自由主义联系起来了，因为经济思维根本上是自由资产阶级的思维形式。施米特在《政治的概念》中说，“在18世纪，进步的观念主要是人道主义-道德的和知性的，是一种精神的进步，而到了19世纪，它就变成经济-工业-技术的”。[②]经济、贸易、工业、技术完满、自由和理性化难解难分地纠结起来。由于这个缘故，自由主义必然对国家采取一种极端不信任的态度，因为后者限制了个人自由。为了保护个人自由和私有财产，自由主义采取了各种各样的手段来限制国家权力。鉴于国家是政治的基本承担者，针对国家权力展开的斗争也就是对政治的否定。正如施特劳斯（Strauss）在评论《政治的概念》时所说的，“非政治化不仅是近代发展的偶然结果，甚或必然结果，而且是其最初的和真正

---

① 尽管施米特曾有一段与纳粹合作的历史，但整个法兰克福学派（尤其是本雅明）都对施米特评价甚高，而且这些评价经常是在1933年以后作出的。Ellen Kennedy 曾在 *Telos 71*（1987年春季号）上发表一篇题为〈施米特与法兰克福学派〉的文章，引起 Martin Jay、Alfons Söller 和 Ulrich Preuss 的回应。Kennedy 随后在同一杂志1987年秋季号上撰文进行了答辩。Kennedy 认为，法兰克福学派的大多数成员，包括哈贝马斯在内，都曾受到施米特的影响。参见 Tracy B. Strong 为《政治的概念》英译本撰写的前言，页 x – xi。

② Carl Schmitt，《政治的概念》英文版，页 74 – 75。

的目标。……自由主义的特征恰恰是对政治的否定。”[①]自由主义抛开了国家和政治，而是在伦理和经济这两个异质领域之间往复周旋。对个人自由、私人财产和自由竞争的任何侵害都是邪恶的；国家和政治的唯一存在理由就是确保个人自由的条件，防止对个人自由的一切侵害。[②]

结合施米特在《政治的概念》中的相关论述来解读《罗马天主教与政治形式》，我们可以发现，这本书的根本旨趣不在神学方面，它所回应的是近代自由主义造成的政治的危机。天主教会是一个法的结构，建基于公共领域之上，其代表形式体现了基本的政治观念。因此，天主教会提供了近代主权国家的一个对应物，从中可以发现近代主权国家在政治层面上的许多特征。正如施瓦布在评论《政治的概念》时所言，严格说来，唯有国家才是政治的真正承担者，因此，唯有国家之间才能发生对其各自成员有最终约束力的关系；[③] 施米特自己也说，“决定性的问题……涉及到……国家与政治的关系。16 世纪和 17 世纪开始形成一种学说，其始作俑者是马基雅维利、博丹（Jean Bodin）和霍布斯。这种学说赋予国家以一种重要的垄断权：欧洲国家成为政治的唯一主体。国家与政治如同亚里士多德的城邦和政治 ·

---

① Leo Strauss，〈卡尔·施米特《政治的概念》评注〉（“Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*”），载 Carl Schmitt，《政治的概念》英文版附录，页 84。

② 参见 Carl Schmitt，《政治的概念》英文版，页 70－71。在这里，施米特指出，各种自由概念穿梭于伦理与经济之间，它们要彻底消灭政治，因为政治是一个征服性权力和压迫的领域。在此过程中，私法概念是杠杆，私有财产概念是中心，伦理和经济则是从这个中心延伸出来的两极。

③ 参见 George Schwab 为《政治的概念》英文版撰写的导言，页 6－7。

样,乃是不可分割地联系在一起的。"[①] 无疑,天主教会不是世俗意义上的国家,但它作为一个普世行政机构却是法的精神的完美代表。[②] 自从尼西亚公会议通过了第一部正式的教会法以来,天主教会一直就有一套系统的法规、条例来规范神职人员和普通信徒的信仰、伦理、宗教生活等等。在中世纪,天主教会在罗马法的传承过程中发挥了极其重要的作用,使欧洲许多国家接受了查士丁尼法典的影响。中世纪的各种活动均在宗教名义下进行,在教会势力超过君主权力的地方,教会法庭包揽了许多世俗案件。随着教会法庭权限的扩大,教会实际上成为中世纪最主要的法律制定者。[③] 教会法对近代国家的世俗法律,例如婚姻法、合同法、刑法等也产生了重大影响,甚至国际法也可以追溯到中世纪教会法学家和神学家的思想。[④]

但是,如果认为近代国家是天主教会的一个简单摹本,那就完全错误了。施米特在《罗马天主教与政治形式》中恰恰针对近代代议政体讨论了天主教的代表观念。关于近代代议制与天主教的关系,一直是一个颇有争议的问题。许多论者指出,近代代议制是从教会体制传承下来的。基尔克在《中世纪政治理论》中

---

① Carl Schmitt,《"政治"的范畴》(*Le categorie del "politico"*),Gianfranco Miglio 和 Pierangelo Schiera 编,Bologna, 1972,页 23-24。转引自《政治的概念》英文版,页 6。

② 德国社会学家卢曼也指出,基督教运动的成功"取决于对罗马的业经高度发达的政治和法律普遍主义的利用"。Niklas Luhmann,《宗教教义与社会演化》(*Religiöse Dogmatik und Gesellschaftliche Evolution*),刘小枫选编,刘锋、李秋零译,香港汉语基督教文化研究所 1998 年版,页 108。

③ 参见《基督教史》,唐逸主编,中国社会科学出版社 1993 年版,页 106。

④ 泰格和利维指出,资产阶级在 18 世纪为自身设计的法律体制,主要承袭了六个不同的法律体系:罗马法、封建法、公教法、王室法、商人法和自然法。这六类法律反映出各种现实权力格局。参见 Michael E. Tigar 和 Madeleine R. Levy,《法律与资本主义的兴起》,纪琨译,学林出版社 1996 年版,页 8-9。

将中世纪的大公会议至上主义看成是近代代议政体的主要来源。大公会议至上主义出现于中世纪后期，其代表人物是库萨的尼古拉斯。大公会议至上主义有一个基本主张：大公会议作为整个基督徒社团的代表享有充分主权，教宗应该由代表各修会和教派的大公会议选出。这实际上确立了大公会议高于教廷的权威。[①] 在基尔克看来，大公会议至上主义在很大程度上影响了中世纪的哲学、神学和法律学说，由此产生了近代的自由观念和代表观念。有鉴于此，近代代议政体并不像近代早期政治哲学家霍布斯、洛克等人所设想的那样是一项突变性的全新设计，其灵感来源可以追溯到中世纪的神学和政治思想。

这种观点并非全无道理，但如果推至其极，就有可能忽略近代代议制国家与教会组织的一个根本差异：近代代议政体是世俗政体，教会组织则是一个"神的社会"。[②] 事实上，在政治辩论中，大公会议至上主义经常不过是反对教权主义的一个方便策略。曼斯费尔德对代议政体与神授权利的政体作了细致的区分：

---

① 这项原则在1414年召开的康斯坦茨宗教会议上得到了确立。康斯坦茨会议明确申明了它的性质和权力："本次康斯坦茨圣会……宣布：它凭圣灵所召开之普世教会会议，乃代表天主教会，它的权力直接来自基督，因此，凡它所决议者，……凡我同人，不同职位之尊卑高下，连教皇也包括在内，均当一体服从。"康斯坦茨会议是在天主教会出现第一次大分裂后召开的，因此，穆尔认为，"在教会内最高权威不属于罗马教皇，而属于全体教会会议，这项原则之得以确立，主要不是靠《和平的保卫者》这类论证性著作，而是教会本身的历史所得出的。"George Foot Moore，《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆1981年版，177页。

② 参见Harvey C. Mansfield, Jr.，〈近代代议制和中世纪代表制〉("Modern and Medieval Represenation")，载《代议制》(*Represenation*)，J. Roland Pennock 和 John W. Chapman编，New York, 1966，页75。这篇文章的译文已收入本书，可参看。顺便说一句，Harvey C. Mansfield, Jr. 现任哈佛大学政治学教授，最近因出版托克维尔《民主在美国》新译本而引起争议，见法国《解放报》(*Libération*)2001年1月2日。

> 代议政体代表和反映了文化或社会。这种政体似乎不同于神授权利的政体。如果从最简单、最宽泛的意义上理解"神授权利",而不是把它仅仅理解成君权神授的复杂理论、或宗教法规学者对教皇权力的论证,那就意味着,政府有权利、有义务让人民服从上帝的命令,不管这是些什么命令。"神授权利"的政府不管人民的同意、舆论或情绪,不接受来自这方面的指示;相反,它让人民服从。这样的政府不是反映文化,而是决定文化。[①]

教会体制建立在神授权利的基础上,其前提是上帝的统治;近代代议制则建立在现世主义的基础上,从根本上取消了上帝的统治。曼斯费尔德显然站在近代代议制的立场上分析神授权利的体制,但他对两种体制的讨论有助于我们理解教会的代表观念和代议制的代表观念之间的差异。既然教会的一切权威来自上帝,具有神圣的性质,它的代表职能就必定是自上而下的。教会作为基督的身体,代表着基督的位格,是基督与尘世的中介,把世人引向超验的神国。相反,近代代议制则是自下而上的,立足于人在自然状态中的绝对主权,[②] 并且唯一地、完全地

① Harvey C. Mansfield, Jr.,《近代代议制和中世纪代表制》,页66。

② 洛克说,"人类天生都是自由、平等和独立的,如不得本人的同意,不能把任何人置于这种状态之外,使受制于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然自由并受制于公民社会的种种限制的唯一的方法,是同其他人协议联合组成为一个共同体,以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活,以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外的敌人。无论人数多少都可以这样做,因为它并不损及其余人的自由,后者仍然像以前一样保有自然状态中的自由"。John Locke,《政府论·下篇》,叶启芳等译,商务印书馆1986年版,页59-60。

经人民的同意而获授权。这种代议制原则经过洛克、孟德斯鸠、穆勒等人的阐扬，成为近代政治制度的核心元素，其具体执行机关是议会。基佐曾列举了19世纪议会制的三大特征：讨论、公开的议会辩论和新闻自由。这些特征体现了自由主义的政治理念。按照假定，议员应该代表全体人民，而不是个别选民的利益；他们通过公开讨论达成的政治决定必须促进全体人民的福利。[①] 但是，在议会制度的实际运行过程中，议会的讨论经常被形形色色的党派利益所支配，沦为纯粹的讨价还价。这种党派之争在没有外患内乱的情况下不一定造成严重后果，但是，当一个国家面临另一个国家的威胁，或一个国家内部出现政治骚乱时，就必须有一个权威能够对非常状态作出即时的最后决断。在议会制度下，这样的权威在逻辑上就不可能存在，从而不可避免地损及一个国家的主权。由此，我们可以理解，施米特为何对自由主义和议会制度持深刻的怀疑和批评态度。

施米特在写作《罗马天主教与政治形式》时尚未发展出关于政治的完整概念，例如，作为政治的标准的敌友概念还没有明确提出。但是，如同《政治的概念》一样，施米特这一时期的大量著作也是针对魏玛共和国危机四伏的政治现实而撰写的。鉴于德国在一次大战中的战败教训和凡尔赛和约带来的民族耻辱，施米特关注在冲突的国际背景下重振德意志民族国家的问题。但是，这个迫切任务却被激烈的国内政治斗争所掩盖。各种政治势力互相倾轧，即便反对共和制度的激进党派也可以通过合法程序在议会中争得代表席位。面对多元政治的格局，施米特敏

① 英国古典政治思想家伯克认为，代表不是某个特殊利益群体的代言人，而是根据他所相信的一般的、民族的、政治的利益，代表全体选民行使其独立判断力。

锐地预感到，如果听任这些离心势力自由发展，最终将导致共和国的崩溃。除非切实加固民族国家的政治领导权，建立一个强权国家，否则，就不可能在“非常情况”（例如国内暴乱和外敌侵凌）下挽救国家。出于这番考虑，施米特在写于1921年的《论专政者》中深入研究了法国政治哲学家博丹关于主权与专政的区分，并在此基础上提出了代表型专政的概念。代表型专政不同于主权型专政，其基本特征是：一、代表型专政出现在既定秩序遭到威胁、从而必须委任一名专政者的时刻；二、主权者委托专政者履行一项特殊使命，一旦使命完成，专政者的职责亦告终止；三、为了成功地履行这项特殊使命，专政者有权临时中止宪法。在施米特看来，代表型专政者之所以中止宪法，其唯一目的是捍卫宪法，并且在危机过后恢复宪法。[①] 这意味着，专政者在非常情况下享有专断的权力，为了维护民族国家的统一性、安全和秩序，即使临时性的违宪亦在所不惜。魏玛宪法第48条赋予总统在非常情况下的独裁强制权，就体现了一种既由宪法赋予、又不受宪法约束的绝对主权。[②]

施米特的这些思想与《罗马天主教与政治形式》有什么关系呢？必须再次强调：如果单纯从神学的视角来解读这本书，就会迷失施米特的根本论旨。不妨极而言之，这本书虽然从诸多层

---

① 参见George Schwab，《非常状态的挑战》，页32。

② 魏玛宪法48条赋予总统以强制执行权和专政强制权。强制执行权是，各邦必须履行宪法规定的义务，否则，总统有权对其采取一切可能的强制措施。专政强制权是，在国家的公共安全和秩序受到威胁时，总统可以采取一切必要的措施恢复公共安全和秩序，甚至不惜动用武力。为此目的，总统有权临时中止宪法其他条款规定的基本权利。在这两项特殊权力中，专政强制权更为重要。按照宪法制定者的初衷，宪法48条主要针对的是各种可能的政治骚乱，但后来该条款也用来处置经济崩溃。

面系统地论述了天主教,却与传统神学没有太多关系。[1] 施米特侧重的是天主教会的政治形式与世俗国家的政治形式在概念上的平行性。施米特无意仿照天主教会建立一个神权国家;事实上,近代以来,随着韦伯意义上的"解魅"过程和世俗理性主义的推展,已经没有多少人凭借神学资源来确立国家的正当性基础。施米特关注的也是世俗国家,而不是某个超验的神国。这一根本取向决定了《罗马天主教与政治形式》的非神学性质。但是,由于施米特把国家视为一个政治统一体,而这个统一体又必须立基于全民一致的信仰,因此,天主教的神权一体性就具有了某种相关性。只要考虑到中世纪的政教合一体制,就可以明白,在基督教世界里,神权与政权、教会与国家原本是相互缠结的。尽管近代世界发生了现世主义转移,神权与政权彼此分离,但是,国家仍然需要某种至高无上的、类似于神性的原则来确立自身的正当性。如果说国家的权力不再源于神的规定,其活动不再被上帝的救恩计划所涵括,这并不意味着它与中世纪的神权国家体制发生了彻底的断裂。[2] 归根到底,近代国家与中世纪

---

① 刘小枫在讨论施米特《政治的神学》时区分了"政治的神学"与20世纪60年代德语神学界出现的政治神学(Politische Theologie)。政治神学是神学家的政治思考,而政治的神学则是一个"欧洲公法的法理学家"的政治思考。这一区分也适用于《罗马天主教与政治形式》一书。参见刘小枫,《施米特论政治的正当性》,将由上海人民出版社出版。

② 事实上,许多近代世俗观念都有其宗教上的根源。例如,人的尊严神圣不可侵犯的观念经常被看成是一种人文主义遗产或一项道德律令,但是,它却历史地植根于宗教体验中。潘能伯格从宗教现象学的角度论证说,对上帝的终极性大能的体验构成了人的自我的基础,因此,个人的概念乃基于一种对现实或制约现实的力量的宗教性体验。拉纳的先验分析也表明,对超越性的体验使人获得了把自己看作个人的体验。参见 Francis Schüssler Fiorenza,《基础神学》(*Foundational Theology*),New York,1984,页220。

国家一样，也面临一个谁来授权的问题，只不过这个授权者不再是上帝，而是人民。从君权神授到社会契约的转移实际上是头足颠倒地沿循了同一个思路：人民的全能模拟了上帝的全能，或者说，人民就是上帝。因此，如果说近代世俗国家的权力是自下而上的，因为它来自人民，而非来自上帝，同样也可以说，这种权力是自上而下的，因为人民是一个不可分割的整体，而不是有着偏颇的私人利益的私人个体。[①] 但是，在近代代议制的运行过程中，人民恰恰被当成了私人个体的偶然集合，相应地，人民主权也变成了人民的各个特殊部分的主权。这种主权处于分裂、竞争的状态中，不再拥有无可置辩的至高权威，因而也就失去了主权的本质内涵。

正是在这个脉络下，施米特强调主权的决断主义性质，对现代国家的法治神话满腹狐疑。原因很简单，法律不能自行地具有约束力，必须依靠主权者获得保障，尤其在出现“灾难情况”时，更需要一个主权者来恢复崩溃的法律秩序。除非主权者拥有不容置疑的最后权威，否则就根本谈不上法治。这不光是施米特个人的观点，而且也是几百年来一直困扰自由主义政治话语的一个问题。自由主义意识形态把统治者与被统治者等同起来，标举比如说“民治、民有、民享”的原则，不过是虚幻的一厢情愿，[②] 因为这个所谓的“民”早已蜕变成特殊的社会利益的代名词。令施米特难以释怀的是，随着议会民主的大众政治的兴起，人民主权已让位于社会集团的竞争要求和激进党派的意识形态

① 卢梭区分了公意与众意，公意只着眼于公共的利益，而众意则着眼于私人的利益，众意只是个别意志的总和。参见 J. J. Rousseau，《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 1980 年修订二版，页 39。

② 参见 David J. Levy，《人的尺度》，页 125。

日程。我们不应忘记,希特勒是通过宪法手段,而非革命手段上台的,从某种意义上说,这恰恰是德国议会民主制的长期发展结果。[1] 从回溯的眼光来看,施米特在魏玛共和国时期的各种著述,包括《罗马天主教与政治形式》在内,确实具有相当敏锐的前瞻性。施米特在1933年以后成为纳粹政权的"桂冠法学家",经历了他一生中最有争议的时期。

有鉴于此,如果说施米特敏锐地揭露了自由主义的病态逻辑的话,他的主权思想也无法回避一个问题:如何保证决断主义不致沦为不受约束的独裁主义?这个问题也许在今天仍有十分尖锐的现实意义。

---

① George Schwab把民社党在魏玛共和国时期的发展分成两个阶段。1923年以前是第一个阶段,当时的民社党有强烈的暴力倾向;1923年以后是合法斗争的阶段,希特勒利用合法手段来达成其革命目标。参见《非常状态的挑战》,页91。